

وديع واصف مصطفى

ابن حزم

وموقفه مسن الفلسفة والمنطسق والأخسلاق

وديع واصف مصطفى

ماجستير فلسفة كلية الآداب جامعة الإسكندرية م وموقفه من الفلس في والمنطق والاخلاق/ وديع وأصف ابوطبي(الجمع التقافي, ٢٠٠٠). ٧- العِلسفة الإسلامية، ٣- الأخلاق الإسلامية أبوظبي-الإمارات العربية المتحدة ص.پ ۲۳۸۰-هاتف: ۲۰۱۰ ۲۲۸ Email:nlibrary@ns1.cultural.org.ae

ابن حسزم



توجه ودعاء

وَوَصَّيْنَا أَلِانسَنَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَنَا مَّمَلَتْهُ أُمُهُ كُرُهُ ا وَوَضَعَتْهُ كُرُها أَوْ صَعَتْهُ كُرُها أَوْ صَعَنْهُ كُرُها أَوْ حَمَّا أَهُ كُرُها أَوْ وَصَلَاهُ وَلَكُمَ اللَّهَ أَلْهُ كُرُوا عَنَى إِذَا بَلَعَ أَشُدَهُ وَلَهَ اللَّهَ أَنْهُ مَنَكَ اللَّيَ أَنْعُمَت الرَّبَعِينَ سَنَةً قَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي آنَ أَشَكُرُ نِعْمَتَكَ اللِّيَ أَنْعُمَت عَلَى وَلِي فِي عَلَى وَلِدَى وَأَنْ أَعْمَلَ صَلِيحًا تَرْضَنْهُ وَأَصَلِحَ لِي فِي عَلَى وَلِي اللَّهُ عَلَى اللَّهُ اللْعُلِمُ الللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ ا

[الأحقاف: الآية _ 0]



الإهسداء

إلى أولادي: مصطفى ريم، سمر



تقديم وتحليل

بقلم الدكتور / علي عبد المعطي محمد

أستاذ الفلسفة وتاريخها بجامعة الإسكندرية

ومدير مركز التراث القومي والمخطوطات

يسعدني أن أقدم إلى الباحثين في بحال التراث العربي الإسلامي والدراسات العقلية هذا البحث الجاد عن موقف ابن حزم من الفلسفة والمنطق والأخلاق ، حيث نحا فيه المؤلف نحواً جديداً أبرز فيه أصالة الفقيه والمفكر الموسوعي ابن حزم ، وأصول منهجه الظاهري الرافض للتقليد ، والمناصر للعقل فيما لم يرد فيه نص أو حديث موثوق به أو إجماع متيقن .

والكتاب الذي بين أيدينا هو الرسالة التي تقدم بها المؤلف لنيل درجة الماجستير في الآداب من قسم الفلسفة وهي رسالة متماسكة من حيث المنهج فلقــــد ذكــر في المقدمــة في " ص ١٣ " تساؤلات البحث وافتراضاته .

يتألف الكتاب من ثلاثة أبواب ، فضلاً عن المقدمة والخاتمة وقائمة المصادر والمراجع ، وذلك كالآتي :

أولاً المقدمة: استعرض فيها الأسباب التي دفعته لتناول هذا الموضوع مع عرض لأهم القضايا والتساؤلات التي يدور البحث حولها والتي من شألها أيضاً بيان أهمية هذه الدراسة.

ثانياً: جاء الباب الأول بعنوان " موقف ابن حزم من الفلسفة " وهو ينقسم إلى فصلين يختص أولهما بتناول حياة ابن حزم وعصره الذي اتسم بظروف سياسية واجتماعية مضطربــــة

جعلته يتمسك بالنزعة الظاهرية في الفقه كوسيلة للحفاظ على أصول وقواعد الشريعة إزاء ما واجهه من تيارات متعارضة ، بينما يتناول الفصل الثاني منهج ابن حزم الظاهري في علوم الدين والمعرفة؛ ففي علوم الدين اعتمد على أربعة مصادر ، هي القرآن الكريم، والسنة النبوية الشريفة ، و الإجماع المتيقن ، والدليل أو البرهان العقلي، وهذا الأخير في رأي ابن حزم هوما يجب أن يرجع من قريب أو بعيد إلى الأصول الثلاثة السابقة ، مع بيان الأسباب الستي جعلت المفكر يحجم عن استخدام لفظ القياس .

ثالثاً: أما الباب الثاني وهو بعنوان " موقف ابن حزم من المنطق فلقد حاء في فصلين " استعرض الباحث في الأول منهما رؤية ابن حزم لمنطق أرسطو مع بيان المصادر والدوافيع السي حفزته لإعادة قراءة منطق أرسطو مع التعرض لبعض الاعتراضات التي وجهت لابين حيزم في شأن ذلك لينتهي إلى بيان مكانة المنطق في نسق ابن حزم الفكري ، أما في الفصل الثاني من هذا الباب فقد تناول الباحث رؤية ابن حزم لأصل اللغة وعلاقتها بالمنطق وتضمن ذلك منشأ اللغية وأصلها وموقف ابن حزم مع بيان علاقة اللغة بالمنطق في نسقه الفكري ، وكيف أثر ذلك علي تصنيفه للعلوم .

رابعاً: خصص الباحث الباب الثالث لبيان " موقف ابن حزم من الأحلاق " وانقسم بدوره أيضا إلى فصلين استعرض أولهما أسس الفلسفة الأحلاقية لدى ابن حزم ابتداءً مرن التأثيرات اليونانية في الفكر الأحلاقي الإسلامي ، وكيف استطاع ابن حزم التوفيق بين تلك المؤثرات وبين تجربته الأحلاقية الإسلامية مع الالتزام أساسا بقواعد القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة ، لينتهي إلى بيان الغرض الذي يرمى إليه ابن حزم من دراسته للأحلاق والذي تمشل في تخليص النفس من شهواها وأدراها الدنيوية .

وكذلك من الهم والانشغال بما هو فان ، حتى تتمكن من التوجه إلى الحضرة الإلهية في نقاء وصفاء ، أما الفصل الثاني فإنه يمثل استعراضاً لأهم الفضائل الخلقية الأساسية لدى ابن حسرم ، ابتداءً بتعريف الفضيلة وأصولها والقواعد التي ينبغي أن تقام عليها .

وينتهي الكتاب بخاتمة أورد فيها الباحث أهم النتائج التي توصل إليها ، وأعقب ذلك بثبــــت للمصادر ، والمراجع التي عول عليها .

والأمر الهام في هذه الدراسة القيمة المتماسكة منهجاً وموضوعاً أنها كُتبت بلغة سهلة يسسيرة يندر أن نجد رسائل تُكتب بها ، فيقدم لنا هذا العمل الجيد الذي يستحق الثناء ويستحق الشكر ، ولعل هذه باكورة طيبة للمؤلف لتضيف لأخرياتها عن ابن حزم الجديد الذي لم تعرف المكتبة العربية في بجال الإنتاج الفلسفي .

والله الموفق سواء السبيل،

دكتور / على عبد المعطي محمد أستاذ الفلسفة وتاريخها بجامعة الإسكندرية ومدير المركز القومي للتراث والمخطوطات الإسكندرية ١٩٩/٨/١ م

مقدمة البحث

يعد ابن حزم من الأفذاذ الذين يصعب علمياً إرسال الحكم فيهم حاسماً، باعتبار أن ما بين أيدينا من مؤلفات له وهو النزر القليل إذا ما قورن بما هو مخطوط لم يحقق ، أو في عداد المفقود ، فإن أمكن تقدير ما نشر منها وهو القليل بخده مثال العالم المتمسك بعقيدته ، المتحمس لمنهجه الظاهري ضد خصومه ، المخلص لفكره دون تعصب ، المؤمسن بدور العقل في المعرفة إذ يقول : " من أبطل العقل فقد أبطل التوحيد ... إذ لولا العقل لم يعرف الله عز وجل . " ، المناصر للحرية في التفكير ، المتميز بإسلوبه الجدلي في مناقشة معارضيه ، الحريص على تصوير أفكاره عند تمثل أسرار النفوس وكوامن فطرة الإنسان ، والنصح بالفعل الفاضل ، والخلق الحميد ، الدقيق في انتقاء الكلمات عند صياغة مكنون فكره ، معتمدا على المنطق في عرض أفكاره . " فهو لا يؤول كالباطنية ، ولا يقيس كالحنفية ، ولا يكني ، ولا يسروي ، ولا يغمغم ، بل يمشى قدماً واضحاً صريحاً ، لا يُحمل اللفظ أكثر مما يطيق من معنى ، ولا يدعي دعوى إلا أرفقها بشاهدها وأيدها بمروي متسلسل الإسناد" .

ورغبة متغلبة وجهتني لاختيار هذا الموضوع لتعرف شخصية ابن حـــزم وأثرهـــا في تـــاريخ التفكير الفلسفي الإسلامي عقيدة ومنهجاً ، لإبراز موقفه من الفلسفة والمنطــــق والأخـــلاق . ولقدبدأت الدراسة وفي ذهني التساؤلات التالية :

_ ما دوافع ابن حزم لأن يكون ظاهرياً ؟

ـــ ما دعائم المنهج الظاهري الحزمي في علوم الدين ؟، وما سماته ؟

١ : ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، دار المعرفة، بيروت، المحلد: ١، حـــ: ١، ص ٨٢.

٢ : ممدوح حقي: مقدمة تحقيق كتاب حجة الوداع لابن حزم، دار اليقظة العربية للتأليف والنشر، دمشق، ص ٨.

- _ هل تمسك ابن حزم بمنهجه الظاهري وهو يتناول موضوع الإبستمولوجيا أو المعرفة ؟
 - _ هل كان ابن حزم مجرد مردد ، أو تابع للفكر الأرسطي ؟
- _ ما الغرض الحقيقي من تأليف كتابة " التقريب " ؟ ، وما مدى صحة الاعتراضات التي وجهت إليه ؟
 - _ ما رأى ابن حزم في أصل ونشأة اللغة ؟ وما علاقة اللغة بالمنطــق في النسق الحزمي ؟
 - _ هل كانت الأخلاق عند ابن حزم ذات أصالة مبدعة ناتج__ة عن التفكير الإسلامي ،

واللافت للنظر أن ابن حزم في عرض آرائه يعتمد الطريقة الجدليسة في طرح الإشكال في كلمات منتقاة ، وعبارات واضحة متآخية ، إذ يعرض القضية أو المسائلة من وجهة نظر أصحابا، مستعرضا أدلتهم التي استندوا إليها ، ثم ينقض أراءهم مبرهنا على صحية وسلامة النقيض ، إما بأدلة سمعية ، أو براهين عقلية ، ترجع في الأخير إلى مصادر التشريع إذا كان الأمر يتعلق بالعقيدة والاعتقاد "أي الدليل السمعي " ، أو ترد إلى مقدمات ترجع من قريب أو بعيد إلى أوائل العقل ، وشاهدة الحس إذا كان الأمر يتعلق بالأمور الحسية . وهذا بدوره جعلي الما جانب اعتمادي على المنهج التحليلي في العرض لل أن اطرح بإسلوب ابن حسزم الجدلي لبعض المسائل ؛ بغرض الوقوف على آرائه منها لمناقشتها في ضوء آراء السابقين عليه ، واللاحقين له ، معتمداً على المصادر الأصلية من مؤلفاته في شأن ذلك . وقد ركزت هذه الدراسة على حقيقة الدليل وقيمته كمصدر رابع في رد الفروع إلى الأصول . وكذلك استحلاء آرائه في المعرفة ، الأمر الذي يتأكد معه السبق لإبن حزم على اللاحقين له في هذا الجال ،

وخاصة في تأكيده على فكرة الوظيفية في المنطق، أي ممارسة التفكير المنطقي في الحياة، وكمـــــــا يجب أن يمارس في شتى الجحالات . مع إبراز أسس الأخلاق، وأصناف الفضائل وأضدادها برأيه .

ولقد قسمت الرسالة إلى ثلاثة أبواب رئيسة على النحو التالي :

يدور الباب الأول من هذه الرسالة حول تحديد موقف ابن حزم من الفلسفة ، ولقد قسمت هذا الباب إلى فصلين ، عرضت في الفصل الأول لحياة ابن حزم من حيث النشأة والأصل والعصر ، ثم تحدثت في الفصل الثاني عن الاتجاه الظاهري لدى ابن حسزم في محسال التفكير الفلسفى.

ويدور الباب الثاني حول موقف ابن حزم من المنطق ، ولقد قسمت هذا الباب بدوره إلى فصلين تناولت في الفصل الأول منهما رؤية ابن حزم لمنطق أرسطو ، وتحدثت في الفصل الثاني عن رؤية ابن حزم في نشأة اللغة وعلاقتها بالمنطق .

ويدور الباب الثالث حول موقف ابن حزم من الأخلاق ، ولقد قسمت هذا الباب أيضاً إلى فصلين ، تناولت في الفصل الأول منهما أسس الفلسفة الأخلاقية لدى ابن حزم ، وتحدث في الفصل الثاني عن الفضائل الخلقية الأساسية .

وفى خاتمة الدراسة عمدت إلى بلورة أهم النتائج التي جاءت بمثابة إثبات لفروض البحث والتي تحققت في أثناء الدراسة لموقف ابن حزم من الفلسفة والمنطق والأخلاق .

ويسعدي أن أتقدم بخالص الشكر والتقدير لأساتذي الأفاضل أعضاء لجنة المناقشة والحكم على الرسالة الاستاذ الدكتور ماهر عبد القادر محمد أستاذ المنطق وفلسفة العلوم ورئيس قسم الفلسفة بالكلية، والأستاذ الدكتور على حنفي محمود وكيل كلية الآداب جامعة طنطا، كما يسعدي أن أتقدم بخالص شكري وعميق تقديري وعرفاني لأستاذنا الدكتور / على عبد المعطمى محمد الذي كان لتوجيهات سيادته ومعاونته بكل ما يتمتع به من فكر أصيل ، وثقافة خصبة

الإسكندرية ١٩٩٩م

الباب الأول موقف ابن حزم من الفلسفة

الفصل الأول: ابن حزم: مولده وأصله، ونشأته وعصره.

- (۱ ۱) تمهید.
- (۱ ــ ٣) نشأته وعصره.
- (۱ ـــ ٤) شيوخه و أساتذته وتلاميذه ومؤلفاته .
 - (١ _ ٥) حدة الطبع في ابن حزم وأسبابها .

الفصل الثاني: ظاهرية ابن حزم والتفكير الفلسفي .

- . ۲ ــ ۱) تمهيد .
- (٢ ــ ٢) دواعي ابن حزم لأن يكون ظاهرياً .
- (٢ ــ ٣) المنهج الظاهري في علوم الدين والمعرفة .
- (٢ _ ٤) المفاهيم الكبرى: الله ، النفس الإنسانية، العالم ، من منظور ابن حزم .

الفصل الأول ابن حزم : مولده وأصله ، نشأته وعصره

- (۱-۱) تمهید.
- (۲-۱) مولده وأصله.
- (۳-۱) نشأته وعصره.
- (۱–٤) شيوخه وأساتذته وتلاميذه ومؤلفاته.
 - (١-٥) حدة الطبع في ابن حزم وأسبابها.

الفصل الأول ابن حزم: مولده وأصله، نشأته وعصره

: عهيد (١ — ١) عهيد :

مما لا شك فيه أن الفلسفة في جميع صورها تتخلى _ على عكس العلوم _ عن الإجـاع ، تلك حقيقة في صميم طبيعتها ، ولكن ما الذي يسعى الإنسان إلى تحصيله من ورائه الإمر هنال المين العلمي الذي هو واحد لجميع العقول ؟ بطبيعة الحال لم يكن الأمر كذلك بل الأمر هناف فحص ناقد ، وتمحيص دقيق يساهم الإنسان في نجاحه بجميع كيانه ، وهنا تبدو مهمة الفلسفة في التوجيه المستنير للحياة وفق ما يقتضيه العقل نتيجة اندماجه في الحياة ومعايشة مشاكلها ، ويكون حوار العقل بمثابة مواجهة للواقع تتصف بالإيجابية ، حيث لا يكتفي في هذه المواجهة بمجرد تأمل مشكلات الواقع والتفكير فيها لفهمها أو تفسيرها ، وإنما يستغل هذا الفهم في تفنيذ الحلول مشكلات الواقع ، وتوجه الإنسان إلى حياة أفضل ، وهذه المهمة لا يمكن أن تـ ترجم إلا من خلال أناس ذوي عقول تؤمن بقيمة الإنسان وقيمة الفكر إيماناً جعلهم يرغبون في التعـبير

عن أنفسهم تعبيراً يفهمه الناس، مفكرون من هذا الطراز هم دائماً قليلو العدد، مغتربون عن معاصريهم في السر والعلن ، إلا ألهم أكثر اعتداداً بمهمتهم . هكذا كران العالم الأندلسي علي بن أحمد بن سعيد بن حزم ، الذي تفاعل مع أحداث مجتمعه ووقائعه بما فيه من

١ : انظر ترجمة ابن حزم في : __

ــ ابن سعيد : المغرب في حلي المغرب ــ جــ : ١ نشر شوقي ضيف القاهرة ١٩٨٠م ص ٣٥٤.

ـــ ابن حجر العسقلاني ـــ لسان الميزان ـــ المحلد الرابع الطبعة الثانية ١٣٩٠هــ / ١٩٧١م منشورات مؤسسة الأعلمـــي بيروت ص ١٨٩.

متناقضات عقائدية، وفكرية ، وسياسية واجتماعيه ، واقتصادية ، وأخلاقية فأثار ذلك المجتمسع كُوامِن الفكر فيه حتى جعل منه الفقيه ، والفيلسسوف ، والمتكلسم ، والمسؤرخ ، والأديسب ، والشاعر، والكاتب في الحب والأخلاق .

(١ _ ٢) مولده وأصله:

ابن حزم هو "علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح بن خلف بن معدان بـــن سفيان بن يزيد الفارسي ــ و كنيته - أبو محمد .. ولد بقرطبة سنة أربع و ثمانين و ثلاث مائــة" في ربض منية المغيرة بالجانب الشرقي بالقرب من مدينة الزاهرة مقر حكم المنصور ، ولقد ذهــب أغلب الذين ترجموا لابن حزم إلى التأكيد على أصله الفارسي ، نسبة إلى حده خلف بن معــدان

_ ابن خلكان : (أبوالعباس شمس الدين أحمد) وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ــ نشر د . إحسان عبـــاس حــــ : ٣ بيروت ص ٣٢٥.

_ ابن العماد : شذرات الذهب في أحبار من ذهب _ المحلد الثاني _ حـ : ٤٠٣ ص ٢٩٩ .

_ الحميدي: حذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس القاهرة ١٩٦٦م ص. ٣٠٨، ٣٠٩.

ـــ المقري : نفح الطيب من غصن الأندلـــس ، تحقيق د.إحسان عباس ، إصدار ، بيروت ١٩٦٨ المجلد : ٢ ص ٧٨

_ صاعد الأندلسي: طبقات الأمم القاهرة ص ٧٦ .

_ عبدالواحد المراكشي : المعمحب في تلخيص أخبار المغرب _ تحقيق محمد سعيد العريان والعلمي الدار البيضـــاء ١٩٧٨م - ص ٧٢.

ـــ الفتح ابن خاقان : كتاب مطمح الأنفس ومسرح التأنس في ملح أهل الأندلس نشر محمد علــــي شـــوابكه بـــيروت ١٩٨٣م ص. ص ٢٥,٦٤.

ـــ الإمام الذهبي : تذكرة الحفاظ المجلد الثالث مطبعة دار المعرف النظامية ـــ حيـــدر آبــاد الدكــن . الهنــد ص . ص ٣٤٨,٣٤١.

ـــ ابن كثير : (عماد الدين أبي الفداء إسماعيل) البداية والنهاية في التاريخ جـــ : ١٢ مطبعة السعادة ـــ مصــو ص . ص . ص . ٩٢,٩١

ـــ القفطي : أخبار العلماء بأخبار الحكماء ـــ " حرف العين " بيروت ص ١٥٦.

_ يــاقوت الحموي : معجـــم الأدبـــاء _ حــــ : ١١ ، ١٢ الطبعــة الثالثــــة دار الفكــر للطباعـــة والنشـــر بيروت ١٤٨٠هــ ١٩٨٠ م ص . ص ٢٣٧,٢٣٦

١ : بن حجر العسقلاني : مرجع سابق المجلد :٤ ص ١٩٨ .

بن يزيد ، ويزيد هذا رجل فارسي ، ومولى للأمير يزيد بن أبي سفيان بن حرب الذي ولاه أبسو بكر إمرة الجيش الأول الذي ذهب لفتح الشام ، وإلى هذا النسب يكمن السر في ولاء ابن حرزم للأمويين .

وهذا الأصل الفارسي لا يوافق عليه بعض الدارسين العرب لابن حزم "، كما ذهب إلى هذه الفكرة المستشرق الإسباني" سانتشت"في دراسته" ابن حزم قمة إسسبانية "حيسث يقسول: لا أستطيع أن أوافق "أورتيجا إي رجاسيت" فيما وصف به ابن حزم من أنه عربي إسباني ، وأجرؤ على أن أناديه بما هو نقيض لقوله: إسباني عربي "، ولا يقتصر" البرنس " عند هذا الحسد بالثقافة ، بل أمه إسبانية على التأكيد أ. ويستند إلى ما ذكره ابسن حيسان مفكرنا إسبانياً تعرب بالثقافة ، بل أمه إسبانية على التأكيد أ. ويستند إلى ما ذكره ابسن حيسان المؤرخ ، وابن سعيد صاحب كتاب " المغرب " في أن أباه كان إسبانياً " ، وهو بذلك يؤكسد أن الأصل الإسباني لابن حزم مسؤول عن غرس خصال في شخصيته جعلته قمة إسبانية نتيجسة اللهم الإسباني الذي يجري في عروقه ، كما وجد في كتاب طوق الحمامة دليلاً يؤكد فكرته هذه اللهم الإسباني الذي يجري في عروقه ، كما وجد في كتاب طوق الحمامة دليلاً يؤكد فكرته هذه المهم الأبياري ، نشر دار الكتب الإسلامية القاهسرة ، بها مه كان له عشرة أولاد أربعة يسمون الأعياص ، وستة يسمون العنابس وكان من العنابس أبوسفيان الجد الأعلى لابن حزم ، وانظر أبناء أمية بن عبد شمس القرشي كما سبق أن جاء في السلسلة الكاملة لاسسمه ص ١٣٨ وانظر أيضا حسين مؤنس " أطلس تاريخ الإسلام سازه الم الإعلام العربي القاهرة ١٩٨٧ " شجرة نسب عبد شمس وانظر أيضا حسين مؤنس " أطلس تاريخ الإسلام الزهراء للإعلام العربي القاهرة ١٩٨٧ " شجرة نسب عبد شمس بن مناف " ، ص ٨٧ ، وخروج يزيد بن أبي سفيان يجيشه إلى دمشق ٢٤ رحب ١٢ هـ ص ١٦٠ .

٢: لا يوافق الدكتور سالم يفوت على النسب الفارسي لابن حزم ويجد لللك المبررات منها أن ابن حسزم يعتبر أن" منبع ، المذاهب الضالة في الإسلام هم الفرس فكيف يطعن في نسبه ، ويؤيد ما ذكره ابسن سعيد في كتابه المغسرب في حلسي المغرب ب أن نسبة ابن حزم للعرس ادعاء " وأن أصله الحقيقي عجمي " وهو خامل الأبوة من عجم لبله " والشيء نفسه يؤكده " ابن حيان " معاصره فقد عهده الناس خامل الأبوة ، مولد الأرومة من عجم لبله " حسده الأدنى حسديث عهد بالإسلام ، انظر الذحيرة مرجع سابق القسم الأول ، جد: ١ ، ١٧٠ ، ويُعلق د . يفوت على . سكوت ابن حزم عن نسبه رعا كان مصدره الخجل من خمول أبوته .

۳ : سانتشت البرنس ـــ ابن حزم قمه إسبانية ـــ ترجمة وتحرير الطاهر مكي ـــ دراسات عن ابن حزم وكتابه طوق الحمامة ط :
 ۲ ـــ ۱۹۹۳ ص ص . ۱۲۰ ، ۱۲۹ .

٤: المرجع السابق: ص ١٢٢.

٥ : المرجع السابق الموضع نفسه .

الإسباني الذي يجري في عروقه ، كما وحد في كتاب طوق الحمامة دليلاً يؤكد فكرته هذه حيث مذهب ابن حزم العذري في "طوق الحمامة " غير مألوف ولا متعود في الثقافة العربية الإسلامية التي يطبعها الحب الحسي أما عن تأثير الثقافة الإسلامية العربية في شخصية ابن حرزم فيقول " سانتشت البرنس " : صحيح أنه مسلم ومتعرب حتى الأعماق ، لكن روحه واصليه في سانتها دون أن تنحرف وقد ذهب إلى ذلك أيضاً المستشرق الهولاندي " دوزي " معتمداً على ما ذكره أبو مروان بن حيان ، وابن سعيد في " المغرب " إضافة إلى ما وحده من ملامع عاطفية في شعر ابن حزم في كتابه " طوق الحمامة " وانتهى إلى تأكيد التأثيرات الوراثية الإسبانية المسيحية في شخصية ابن حزم . واللافت للنظر أن " البرنس " لم يكتف بإسبانية شخصية ابسن حزم ، بل يذهب إلى تجريد أعلام الفكر الأندلسي من عروبتهم وأصالتهم وعبقريتهم وأرجعهم إلى أصول إسبانية إذ يقول : وأكرر ما قلت وكتبت في مرات كثيرة ، ثمة عدد كبير من شخصيات الإسلام العظيمة في إسبانيا لا يمكن أن يستثنى ، لأنها مسلمة ، من إرثها الفكري الإسباني أمثال المؤرخ الأندلسي " ابن القوطية " المتوفى ٢٦٧هـ - ، والمؤرخ الشهير " ابسن القرطبى المتوفى ٢٦٩هـ – ، والمؤرخ الشهير " ابسن القرطبى المتوفى ٢٦٩هـ – ، والمؤرخ الأندلسي " ابن القوطية " المتوفى ٢٦٧هـ – ، والمؤرخ الشهير " ابسن

إذ يعتبر " أبناء الشعوب المفتوحة هم الذين صنعوا تاريخ الإسلام ، بينما واصلـــت أغلبيــة العرب حياها في جزيرهم شبه الصحراوية دون أن يتلقوا الحضارة التي صنعها المنحـــدرون مــن

١ : د . سالم يفوت : ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس ـــ المركـــز الثقافي العربي ، الدار البيضاء المغــــرب ١٩٨٦
 ط:١ ص ٣٨.

٢ : سانتشت البرنس : " ابن حزم قمه إسبانية " مرجع سابق ص ١٢٢ .

٣ : انظر مقدمة كتاب نقط العروس في تواريخ الخلفاء ـــ د . شوقي ضيف مجلة كلية الأداب حامعة القاهرة ١٩٥١ م المجلــد ٩ ، حــــــ : ١ ، ص ص . ٤١ ــــــ ٤٤ .

٤: سانتشت البرنس: " ابن حزم قمة إسبانية " مرجع سابق ص ١٤٦.

انظر ســـالم يفوت: " ابن حــزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس " مرجع سابق ص . ص ٣٨. ٣٨ .

أصلاب الذين الهزموا أمام الإسلام "\"، وأمام هذه العصبية الفكرية لا يفوتنا التنويه إلى أن المحرك الأساسي لها في نفسية هؤلاء المستشرقين هو مشاعر الحقد والبغضاء التي توجه أقلامهم عن وعي أو غير وعي ، حيث نجد ذلك بوضوح في الجزء الأخير من دراسة البرنس إذ يقول : "طوال عصور التبلور الحاسمة أحس بالغم دائماً ، لأيي أدرك الأذى الذي لحق بوطيني عندما فتحسه الإسلام وحككمة " لل ويذهب إلى ما هو أبعد من ذلك قائلاً : " بان العرب لم يفتحوا أبداً أسبانيا " "، ولتحديد رؤية واضحة في مواجهة هذين الاتجاهين " : (الذين يؤكدون الأصل الإسباني لابن حزم من الباحثين العرب أو المستشرقين ، أو الذين ينسبونه إلى أصل فارسي) وتكوين فكرة وقصل في هذه الإشكالية نستعرض بعض من أقصوال ابن

حزم لنسترشد بما ، ففي قصيدة طويلة له يقول : *

سما بي ساســــان ودارا^٥ وبعدهـــــم .. قريش العلي وأعياصها والعنابس^٣ ,

فما أخرت حرب مراتب سيؤودي .. ولا قعدت بي عن ذرى الجحد فارس

١ : سانتشت البرنس : " ابن حزم قمة إسلامية " مرجع سابق ص ١٢٠ .

٢ : المرجع السابق ص ١٥٢ .

٣ : محمد مفتاح : التصوف والمحتمع في المغرب في القرن الثامن الهجري ـــ أطروحه ـــ كلية الآداب الرباط ص ٢٥٨عن كتــلب " ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب الأندلسي ـــ سالم يفوت مرجع سابق ص ٣٩ .

٤: انظر ديوان ابن حزم ، نشر د . إحسان عباس ضمن كتاب : تاريخ الأدب الأندلسي عصر سيادة قرطبة ، دار الثقافة الطبعة
 الأولى بيروت ١٩٦٠م ص ٢٣١ .

هم ملوك الفيرس، والدولة الساسانية ترجع إلى ملوك ساسان وآخرهم ساسان الثالث الذي لم يقتل في معركة نهراوند
 ١٩ هــ والمعروفة " بفتح الفتوح " ، وقتل بعدها وانتهت بذلك أسرة آل ساسان انظر حسين مؤنس أطلس تساريخ الاسلام ص ١٢٩ . ومنذ ٩٠ ق.م ، بدأ دارا الكبير ملك الفيرس بمهاجمة البلاد اليونانية ومات دارا (٤٨٦ق.م) وخلفه أبنه أحشويرش الذي تابسع خطط أبيه في مهاجمة اليونان ، انظر تاريخ الفكر الفلسفي إلى أيام ابن خلسدون عمر فروخ ط : ١ دار العلم للملايين بيروت ١٩٧٢م ص ٨٦ .

٦ : الأعياص والعنابس ـــ انظر القلقشندي " لهاية الأدب في أنساب العرب " مرجع سابق ص ٨٣ .

فهو هنا يفتخر بذكر نسبته إلى الفرس وبأصله العربي القرشي ، فعن العنابس انحسلر أبسو سفيان الجد الأعلى لابن حزم . وفي تحديد مدلول لفظة " أندلسي " وعلى من تطلق يقول ابسن حزم: " إن جميع المورخين من أئمتنا السالفين والباقين ، دون محاشاة أحد، بل قد تيقناً إجماعهم على ذلك متفقون على أن ينسبوا الرجل إلى مكان هجرته التي استقر بها ، ولم يرحل عنها رحيل ترك لسكالها إلى أن مات ، فإن ذكروا الكوفيين من الصحابة رضي الله تعلى عنهم صلوا بعلي وابن مسعود وحديفه رضى الله تعلى عنهم . وإنما سكن على الكوفة خمسة أعوام وأشهراً ، وقد بقي ٨٥ عاماً وأشهراً ، عكة والمدينة شرفهما الله تعلى .. وإن ذكروا البصريين بدأوا بعموان بن حصين، وأنس بن مالك ، وهشام بن عامر وأبي بكرة ، وهؤلاء : مواليدهم وعامة زمن أكثرهم وأكثر مقامهم بالحجاز وهامة والطائف ، وجمهرة أعمارهم خلت هنالك ... وكذلك في المصريين : عمرو بن العاص وخارجة بن حذافة العدوي .. فمن هاجر إلينا من سائر البلاد ، فنحن أحق به ، وهو منا بحكم جميع أولي الأمر منا ، الذين إجماعهم فرض اتباعسه ، وخلاف فنحن أحق به ، وهو منا بحكم جميع أولي الأمر منا ، الذين إجماعهم فرض اتباعسه ، وخلاف وهو هنا يؤكد أن الأندلسي هو المقيم الذي يموت في الأندلس ، أي كل شحصه هاجر إلى الأندلسي قائم ها ومات هنالك ، أما الأندلسي الذي غادر بلده و لم يعد إليه وتوفي في بلاد غريبة فإنه لا يُعد أندلسياً .

وهنا نلمس حلاً واضحاً عند ابن حزم لهذه الإشكالية ألا وهسو أن شسخصية ابسن حرم الجَمَّاعَة المحيط ، المتعمق في دينه ، والمعتز بثقافته الإسلامية والمحادل الجريء ، والخصم اللسدود للمؤولين من اليهود والنصارى في عصره في كتابه " الفصل " والمعبر عن نفسه كفقيه في كتابه " الإحكام ، والمحلي " والمنطقي المتعمق في اللغة في كتابه " التقريب " ليؤكد أنه مسلم قرشي بالولادة ، عربي " على حال لسانه "، فارسى بالجنس أندلسي المولد والممات . ويؤكد الدكتور

١: ابن حزم " رسالة في فضل الأندلس وذكر رجالها " ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي تحقيق د. احسان عباس طبعة: ٢ ،
 المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٨٧ م جـ : ٢ ص .ص . ص ١٧٥ ـ ١٧٦.

طه حسين عروبة ابن حزم بقوله: ذكرت آنفا أن ابن حزم عربي مسلم وقد يقال: " ابن حــزم لم يكن عربياً صليبة ، وانما أردت هذه العروبة التي تتصل بالثقافة والسياسة والديــن والنشــاة، وهذه الخصال التي هي أهم ألف مرة ومرة من الجنســية والعنصرية ، وأما إسبانيته أو بــالأحرى أندلسيته ، فهي ظاهرة جلية في طبيعة الحياة التي عاشـــها وفي آثاره..." .

فالخطاب الفكري الحزمي ، العقلاني النقدي ، لا يمكن أن نفسره بالجنسية والعنصرية وهذا ما انتقده " أسين بلاثيوس " نافياً أن يكون لأصل ابن حزم الإسباني أية أهمية في حياته الفكرية ".

(۱ ــ ۳) نشأته وعصره :

أولاً: نشأته

لقد نشأ ابن حزم نشأة مرفهة في كنف أبيه الوزير حيث كان " أبوه أبو عمر أحمد بن سعيد أحد العظماء من وزراء المنصور محمد بن عبدالله ابن ابي عامر ووزر لابنه المظفر بعده " وكان أبوه متمتعاً بصفات أهلته لهذا المنصب . " إذ كان فطناً ودوداً ، مثقفاً أديباً ، مستقيماً عاقلاً وماهراً في شؤون المال ، بارعاً في مواجهة المواقف السياسية المتناقضة ، ذا طموح يقظ ، قادراً على كبح جماحه عند الضرورة " ويقول ابن الآبار في كتابه " إعتاب الكتاب " نقلاً عن ابن على حيان :إن المنصور " استوزره قبل سائر أصحابه ، في سنة إحدى و ثمانين و ثلاثمائك في خلافة هشام المؤيد بالأندلس واستخلفه أوقات مغيبه عن المملكة ، وصَيّر في يده خاتمه وقد روى

١ : طه حسين : ألوان ، دار المعارف ، القاهرة ، ص ١٠٢ .

ASIN PALACIOS - ABENHAZEM DE CORDOBA.P.55-63. : ٢ وكذلك مقدمة د . شوقي ضيف كتاب ابن حزم نقط العروس في تواريخ الخلفاء ، جامعة القاهرة ١٩٥١ ص .ص ١٩٥١ .

٣: القفطي: (الوزير جمال الدين أبي الحسن على بن القاضى الأشرف يوسف القفطي) أخبار العلماء بأحبار الحكماء ، مطبعسة السعادة القاهرة ص ١٥٦ ، وانظر معجم الأدباء، مرجع سابق ص ٢٣٣ .

٤ : الطاهر أحمد مكي : دراسات عن ابن حزم وكتابه طوق الحمامة مرجع سابق ص ٦٤ .

ه : المرجع السابق ص ٦٥ .

الحميدي في " الجذوة " حادثة لوالد ابن حزم مع المنصور ابن أبي عامر في بعض مجالسه العامـــة ، كما حدثه بما ابن حزم نفسه وهي في مدلولها تكشف عن مدى إخلاصـــه للمنصــور، وسـعة صدره، وحسن درايته بإسلوب التعامل مع الحكام ، كما تدل على مبلغ ما كان يتمتع به من ثقة لدى المنصور ، وتقول الرواية : " عن الوزير أبي ـــ رحمه الله " أنه كان بين يدي المنصــــور أبي عامر في بعض مجالسه للعامة فرفعت إليه رقعة استعطاف لأم رجلِ مسحون .. فلمـــا قرأهــــا اشتد غضبه .. وأخذ القلم يوقع ، وأراد أن يَكْستُب، يُصلب ، فكتب: " يُطلق " ورمي الكتاب إلى الوزير وأخذ الوزير القلم وتناول رُقعة وجعـــــل يكتب بمقتضـــــى التوقيـــع إلى صـــاحب الشرطة، فقال له ابن أبي عامر: ما هذا الذي تكتب ؟ قال : بإطلاق فلان ، فَحرد وقال : مــن أمر بمذا ؟ فناوله التوقيع فلما رآه قال : وَ همْتَ ، والله لَيُصلبنُّ ، ثم خط على ما كتــب وأراد أن يكتب" يُصلب " فكتب : " يُطلق " ، فأخذ الوزير الرقعة ، فلما رأى التوقيع ، تمادى عسلى ما بدأ به من الأمر بإطلاقه ، ونظر إليه المنصور .. فقال ما تكتب ؟ قال : بـــــإطلاق الرحـــل ، فغضب غضباً أشد من الأول ،... فناوله الرقعة فرأى خطه ، فخط على ما كتب وأراد أن يكتب: " يُصلب " فكتب: " يُطلق " فأخذ والدك الكتاب فنظر ما وَقُــَع به ، ثم تمادي فيمــــا كان بدأ به فقال له : ماذا تكتب ؟ فقال : بإطلاق الرجل وهذا الخط ثالثاً بذلك، فلما رآه عجب وقال : نعم ، يُطْلَق على رُغمي ، فمن أراد الله إطلاقه لا أقدر أنا على منعه " أ ، وكـــان أيضا من أهل العلم والأدب والبلاغة ، روى الحميدي " " سمعت أبا العباس أحمد ابـــن رشــيق يقول : كان الوزير أبو عمر بن حزم يقول : أني لأعجب ممن يلحق في مخاطبة ، أو يجيء بلفظـــة قلقة في مكاتبة ، لأنه ينبغي له إذا شك في شيء أن يتركة ويطلب غيره فالكلام أوسم من ما قاله شعراً:

١ : الحميدي : حذوة المقتبس في ذكر الأندلس ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ١٩٦٦ م ص ١٢٧ ؟

٢ : المرجع السابق : ص ١٢٦ .

إذا شئت أن تحيا غنياً فلا تكن على حالة إلا رضيت بدونها أ

وتوفي في ٢٨ من ذي القعدة رحمه الله ٤٠٢ هـ ٢، وعليه فإن ابن حزم قد نشأ في أسرية ثرية من طبقة الخاصة ، تعيش في ترف ورفاهية ، وفي مستوى حياة أعلى طبقات المجتمع القرطبي، فلا شك أن هذا الجو الثقافي والمادي كان له أثر كبير في تنشئته ، وصقل مواهبه السي تفجرت بعد ذلك بغزارة لتثمر المؤلفات الكثيرة في العديد من فروع العلم عما " ولي وزارة بعض الخلفاء من بني أمية بالأندلس ثم ترك واشتغل في صباه بالأدب والمنطق والعربية ""، وكان لابن حزم ولد نبيه. يقال له أبو رافع ، واسمه الفضل بن أبي محمد بن علي ، وكان في خدمة المعتمد بن عباد صاحب إشبيلية وغيرها من بلاد الأندلس بفضل ما تمتع به هو الأخر من سرعة البديهة ، وكثرة الحفظ ، وحدة الذكاء ، ودرايته بشؤون الحكم وأخبار الأمم ، والممالك ، وبقي مصاحباً لابن عباد إلى أن قتل معه في موقعه الزلاقة في ٢٧٩هـ، وقد حاء في وفيات الأعبان " إن المعتمد بن عباد قد غضب على عمه أبي طالب ابن عبد الجبار بن محمسد بن إسماعيل بن عباد وهم بقتله لأمسر رابه منه فاستحضر وزراءه وقال لهم : من يعرف منكم مسن الخلفاء أو ملوك الطوائف من قتل عمه عندما هم بالقيام عليه ؟ فتقدم أبو رافع المذكور فقال:

ما نعرف ، أيدك الله إلا من عفا عن عمه بعد قيامه عليه ، وهو إبراهيم بن المهدي عسم المأمون من بني العباس ، فقبله المعتمد بين عينيه وشكره ثم أحضر عمه وبسطه ، وأحسن إليه "أ.

١ : المرجع السابق : الموضع نفسه ، وانظر ابن حملكان : وفيات الأعيان .المجلد الثالث ص ٣٢٨، والمقري نفح الطيب المجلد : ٢
 ص ٨٣.

٢ : ابن حزم : " رسالة طوق الحمامة " ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي تحقيق إحسان عباس الحزء الأول ـــ المؤسسة العربيـــة للدراسات ، والنشر ـــ الطبعة :٢ بيروت ١٩٨٧ م ص ٢٥٢.

٣: ابن حجر العسقلاني (شهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي) لسان الميزان ، المجلد: ٤ طبعة: ٢ منشــورات مؤسســة
 الأعلى بيروت ١٩٧١ م ص ١٩٨٨ .

٤ : وفيات الأعيان ـــ الجلد الثالث ص ٣٢٩ .

وبين مناغاة النساء، من القيان والجواري والإماء، على أيديهن نشأ، ومعهن تـــربي، ولم يعـــرف غيرهن من الرحال حتى حد الشباب'، " ففي طفولته لم يرسله أبوه ليتعلم في حلقات الجـــلمع، أو عهد به إلى مدرس بل فضل أن يعلمه في القصر، وفي ذلك يقول صاحب كتاب أئمة الفقــــه: " ولأن أباه كان حبيراً بما آلت إليه الحياة من فساد وتفسخ، لم يشأ أن يعهد بهذا الطفل إلى معلمين من الرجال .. بل اختار له معلمات من النساء من قريباته ومن الجواري..وكانت من نساء قرطبة فقيهات وراويات شعر ومقرئات ومحدثات وطبيبات وعالمات بــالفلك والفلسفة ٢٠ وهــذا الاحتكاك المبكر بالنساء جعله " يتعلم منهن أشياء أخرى ليست أقل نفعاً ، ولكنها مؤذية في سن الطفولة لقد أظهرته ، في سن مبكر على أسرار الحياة الجنسية ومناورات القصور ، وحيــــل النساء ، فنشأ صبياً سريع التأثر ، كثير المرض ، ملحوظ العصبية ، متــوقد الذكاء ، مطبوعــــاً على الغيرة، سيئ الظن بالمرأة وقد خبرها عن قرب ، وأشرف من أسرارها على غـــير القليـــلُّ. ويؤكد ابن حزم ذلك بقوله: " لقد شاهدت النساء ، وعلمت من أسرارهن مالا يكاد يعلم ـــه غيري ، لأبي ربيت في حجورهن ، ونشأت بين أيديهن ، ولم أعرف غــــــيرهن ، ولا حالســـت الرجال إلا وأنا في حد الشباب ، وحين تفيل وجهي ، وهن علمنني القرآن وروينني كثيراً مــــن الأشعار ، ودربنني في الخط ، و لم يكن وكدي وإعمال ذهني من أول فهمي وأنا في سن الطفولـــة جداً إِلاَّ تعرُف أسباهِن والبحث عن أخبارهن ، وتحصيل ذلك "^{*}.

ورغم ما في ذلك الوسط الذي نشأ فيه وتلك البيئة المترفة والتي كان فيها محاط بالحسان مــن كل حانب، فقد كان مثالاً للعفة والطهر، بفضل حرص والده في الإشراف على تربيته، فكـــان

١ : د. الطاهر أحمد مكي : دراسات عن ابن حزم وطوق الحمامة مرجع سابق ص ٦٥.

٢ : عبدالرحمن الشرقاوي : أئمة الفقة ... " الإمام بن حزم أديب الفقهاء " ص ١٠٠٠ .

٣ : د. الطاهر أحمد مكي : دراسات عن ابن حزم وكتابه طوق الحمامة مرجع سابق ص ص ٦٦,٦٥٠

٤: د. إحسان عباس: رسائل ابن حزم الأندلسي "رسالة طوق الحمامة" الجزء الأول، الطبعة الثانية، المؤسسة العربية
 للدراسات والنشر بيروت ١٩٨٧ م ص ١٦٦٠.

لا يغفل عن مراقبته وملاحظة ميوله ورغباته ويقول ابن حزم محدثاً عن نفسه في صدق وحرأة: "ومع هذا يعلم الله _ وكفى به عليماً _ أني بريء الساحة ، سليم الأديم ، صحيح البشرة ، نقي الحُجْزَة وإني أقسم بالله أجل الأقسام ، أني ما حللت مئزري على فرج حررام قسط ، ولا يحاسبني ربي بكبيرة الزنا مذ عقلت إلى يومي هذا ، والله المحمود على ذلك ... وكان السبب فيما ذكرته أني كنت وقت تأجج نار الصبا ، وتَمكن غرارة الفتوه مقصوراً ، محظراً على بسين رقباء ورقائب " . وقد استفاد ابن حزم من هذا الأسلوب في تربيتة ، وعبر عنه أحسس تعبسير عن حبرة وتجربة إذ يقول : "كثرة وقوع العين على الشخص تُسهلُ أمره وهمونه .

يستفاد من ذلك أن والده شمله بالرعاية الكاملة منذ حداثة سنه ، وبقي ابسن حسزم متسأثراً بشخصية والده الوزير طيلة حياته ، فقد كان أحد مصادره الشفوية في التاريخ ، لأنه كان يقس عليه بعض الأحداث التي شهدها في وزارته للمنصور ". تلك النشأة في كنف أبيه الوزير مكنتسه من حضور بحالس العلم ، والسماع من العلماء مُذ عقل نفسه ، وقبل أن يبلغ السادسة عشرة من العمر، ولم يتوقف به الأمر عند المجالس الرسمية ، وإنما تجاوزها إلى الحرم نفسه ، فهو يحدثنا في طوق الحمامة أنه كتب أبياتاً ، وكان سبب هذه الأبيات أن "ضني " العامرية ولحسا فيها كرائم المظفر عبدالملك بن أبي عامر للفتني صنعتها فأحبتها ، وكنت أوحلها ، ولهسا فيها صنعة في طريقة النشيد والبسيط رائقة جداً ".

١ : د. إحسان عباس: رسائل ابن حزم الأندلسي "رسالة طوق الحمامة" الجزء الأول، مرجع سابق ص ٢٧٢.

٢ : د. إحسان عباس: رسائل ابن حزم الأندلسي "رسالة في مداواة النفوس" الجزء الأول مرجع سابق ٣٥٠.

٣ : انظر إحسان عباس: تاريخ الأدب الأندلسي ص ٢٤٨ ، ٢٤٩.

٤ : د. إحسان عباس: رسائل ابن حزم "رسالة طوق الحمامة" الجزء الأول، الطبعة الثانية، ص ٢٥٥.

كما أن والده قد عهد به إلى الشيخ أبي الحسين بن علي الفاسي ويقول عنه ابن حزم: كساذ عاقلاً عالماً ، ممن تقدم في الصلاح والنُسك الصحيح وفي الزهد في الدنيا والاجتهاد للآخرة ، وأحسبه كان حصوراً لأنه لم تكن له امرأة قط ، وما رأيت مثله جملةً علماً وعملاً " .

ويذكر الحميدي أن ابن حزم " سمع سماعاً جماً ، وأول سماعه من أبي عمر أحمد بن محمد بسن الجسور قبل الأربعمائة " . ومع هذه الثوابت ذكر ياقوت في معجمه " أنه قرأ بخسط أبي بكسر عمد بن طرخان بن يلتكن بن يحكم ، قال الشيخ الإمام أبو محمد عبدالله بسسن محمسد العسربي الأندلسي : إن أبا محمد بن حزم ولد بقرطبة . وأقام في الوزارة من وقت بلسوغه إلى انتهاء سنه ست وعشرين سنة وقال : إني بلغت هذه السن وأنا لا أدري كيف أجسير " صلاة مسن الصلوات " " الصلوات " " المستغل الوزارة في الفترة التي حددها بل بعدها ، إذ نجد ابن حزم بعد وفة والسده ابن حزم لم يشتغل بالوزارة في الفترة التي حددها بل بعدها ، إذ نجد ابن حزم بعد وفة والسده ك . ٤ هسوكان عندئذ في الثامنة عشرة من عمره وبعد ما لاقاه من معاملة سيئة مسن سسحن ونفي ، من قبل حاكم المرية فاضطر للتوجه إلى بلنسية وهناك التقى بالمرتضى الأموي وحارب في جيشه بغرناطة ثم وقع بأيدي أعدائه ٣٠٤ هسولم يعد إلى قرطبة إلا في ٩٠٤هه ، وبعدها وزر لعبد الرحمن " المستظهر " ، ابن هشام بن عبدالجبار بن عبدالرحمن الناصر لديسن الله " ، و و المعد وزر لعبد الرحمن " المستظهر " ، ابن هشام " المستظهر " في ٢٠ من رمضان ٤١٤هسس ، تدم طويلاً ، حيث وقع الاختيار على ابن هشام " المستظهر " في ٢٠ من رمضان ٤١٤هسس ،

١ : د. الطاهر أحمد مكي: ابن حزم الأندلسي "طوق الحمامة في الإلفة والآلاف"، طبعة: ٥ دار المعـــــارف القـــاهرة ١٩٩٣ م
 ص١٦٦٠.

٢ : الحميدي: حذوة المقتبس ص ٣٠٨، وانظر ابن حجر: لسان الميزان ص ١٩٨، وانظر أيضاً ابن العماد: شذرات الذهب ص
 ٢٩٩.

٣ : ياقوت : معجم الأدباء المحلد : ١٢،١١، ط : ٣ دار الفكر للطباعه والنشر ١٩٨٠م ص.ص . ٣٤١،٢٤٠ .

٤ : صلاح الدين بسيوني : " الأخلاق والسياسة عند ابن حزم " مكتبة نحضة الشرق ... جامعة القاهرة ص ٢٩ .

القوت: معجم الأدباء ــ المجلد: ١١، ١٢ مرجع سابق ص ٢٣٧.

وأعدم في ٣ من ذي القعدة ١٤ هـ ، وكان ابن حزم في الثلاثين من العمر آنذاك وليس ســـتاً وعشرين ، وقد شك " غرسيه غومث " في الخبر ، ورآه لوناً من المداعبة، لأن ابن حزم يجب أن يكون قد درس الفقه وعلم الكلام مبكراً ، ويعلق الدكتور الطاهر مكي على ذلك بأنه لا يــرى تناقضاً في الأمر ، لأن الدراســـة النظرية في رأيه لا تعني عدم الخطأ ، والعبادات العمليـــة ــ صلاة الجنازة ليست مما يصلى كل يوم أو حتى كل شهر ــ تلعب فيها الممارسة دوراً أكبر مــن القراءة والدرس .

والباحث لا يشاركه هذا الرأي ، فعلاوة على إلمام ابن حزم في هذه السن بعلوم القرآن وعلم الكلام ، فالمرجح أنه قد حضر الكثير من الجنازات من بينها ثلاثة مؤكدات، جنازة المؤيد هشام بن الحكم المستنصر ، وجنازة أخيه أبي بكر في شهر ذي القعدة سنة ١٠١هـ ، وجنازة والده في ٢٨ من شهر ذي القعدة سنة ٢٠١ هـ ".

كما ألها تتعارض والتحديدات التي أوردها ابن حزم في كتاب " الطوق " التي تقدم لنا بدقـــة التواريخ المضبوطة لتحصيله ، لذا لا مناص من الاعتقاد، ألها رواية محرفة ، أريد لها الغمز والحــط من قدره بإظهار جهله ، وهو في سن متقدمة ، بأبسط العبادات وأحكمها ، غير ألها مع ذلــك ، قد تكون صحيحة شريطة أن نعتبرها ، لا تدل على جهل بل عن موقف مبدئي خصوصـــاً وأن ابن حزم ينتقد في " المحلى" (حــ : ۲ ، ص۲۸۳) من يمنعون من الركعتين قبل المغرب "أ.

أما عن قرطبة مسقط رأس ابن حزم أكبر مدن الأندلس مساحة ، وتسابقوا في وصف طبيعتها وما يميزها عن غيرها من باقي مدن الأندلس، ففي وصفها ليقول ابن حوقل الموصلي: " وأعظهم

ابن حزم: رسالة في فضل الأندلس وذكر رجالها ــ الملحق الأول ــ في ذكر أوقات الأمراء وأيامهم ضمن رسائل ابن حزم
 الأندلسي ــ إحسان عباس ــ الجزء الثاني ص ٢٠١ .

٢ : انظر الطاهر مكي : دراسات عن ابن حزم وكتابه طوق الحمامة الطبعة الرابعة ١٩٩٣ م دار المعارف القاهرة ص . ٦٧ .

٣ : انظر الطاهر مكى : المرجع السابق ص ٧٠ .

٤ : سالم يفوت : " ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس " مرجع سابق ص ٤٧ .

مدينة بالأندلس قرطبة، وليس لها في سائر المغرب شبيه في كثرة الأهل وسعة الرقعة، ويقال إنها كأحد جانبي بغداد ، وإن لم تكن كذلك فهي قريبة منها ، وهي حصينة بسور مـن حجـارة ، ولها بابان مشرعان في نفس السور إلى طريق الوادي من الرصـــافة ، وأهم ما اشــتهرت بــه قرطبة جامعها المشــهور الذي بناه عبدالرحمن الداخل ١٧٠هــ ٢، وتتابع الأمراء والخلفـــاء في العناية به وتوسعته ، وكان الناصر والمستنصر وابن أبي عامر ممن أســــهموا في هــــذا الأمـــر ٣، وكذلك القنطرة المعروفة بالجسر الذي يروى أنه بُني بأمر من عمر بـــن عبدالعزيــز رضـــي الله عنه أ. ويقول دوزي نقلاً عن لابورد Laborde في كتابه " وصف إسبانية " إن طول مسحد ة طبة في حالته الحاضرة هو ٦٢٠ قدماً وعرضه ٤٤٠ قدماً ، وكان في أيام العـــــرب ١٤٠٠ سارية أما الآن فهي ٨٥٠ ســارية لاغير ، كما قال البارون شاك Schack قلست : أخسبرني المهندس هرناندز الذي كان دليلي في قرطبة ، وهو من الموكلين بالجامع الأعظم أن طول المسحد هو ١٧٥ متراً ، وأن عرضه ١٢٥ متراً وأخذ القلم ، وحسب ذلك بالتربيع فوحد أن المســقف والصحن يتسعان لثمانين ألف مصل ... وأما القنطرة التي بقرطبة فهي بديعة الصنعة ، عحيبـــة المرأى ، فاقت قناطر الدنيا حسناً ، وكانت الأندلس تضم عدة مدن ، نذكر منها مدينة الزهراء، المدينة الخليفية التي بدأ الناصر ببنائها في ٣٢٥هـ ، على بعد خمسة أميال إلى الشمال الغربي من قرطبة ، ومدينة الزاهرة التي أنشأها محمد بن أبي عامر (الحاجب المنصــور) شــرقي قرطية في ٣٦٨هـ ، ومدينة سالم بنيت في ٣٣٥ هـ أيام الخليفة عبدالرحمن الثالث الناصر لدين ١ : شكيب أرسلان : الحلل السندسية في الأخبار والآثار الأندلسية دار الفكر العربي الناشر دار الكتاب الإسلامي القاهرة بـدون تاريخ حسد: ١ ، ص ٤٨ ، ٤٩ .

- ٢ : ابن عذاري المراكشي : " البيان المغرب في أخبار المغرب " ج : ٢ بيروت ١٩٥٠ م ص ٢٢٩.
- ٣ : ابن عذاري المراكشي : ج : ٢ المرجع السابق ص . ص ٢٨٧,٢٣٦,٢٣٣,٢٣٠ ، وانظر أيضا أعمال الأعلام حــــ :٢ ص . ص . ص . ٥٥٦,٥٤٥,٣٤٧ . وانظر نفح الطيب حـــ : ١ ص . ص . ٥٥٦,٥٤٥,٣٤٧ .
- ٤: نفح الطيب: الجحلد الأول ص ١٥٣ ـــ ذكر المقري نص أمر البناء عن ابن حيان فقال: "...وقام فيها بأمره علــــى النـــهر
 الأعظم بدار مملكتها قرطبة، الجسر الأكبر الذي لم يعرف في الدنيا مثله انتهى.
- ه : شكيب أرسلان : الحلل السندسية في الأخبار والآثار الأندلسية _ الجزء الأول _ دار الفكر العربي ، الناشر دار الكتـــاب
 الإسلامي القاهرة بدون تاريخ ص ١٣٦ .

سالم بنيت في ٣٣٥ هـ أيام الخليفة عبدالرحمن الثالث الناصر لدين الله ، ومدينة المريـة بناهـا الخليفة الناصر ٣٤٤هـ ، وفيها يقول بعض علماء الاندلس ":

بأربيع فاقت الأمصار قرطبة منهن قنطرة الوادي وجامعها هاتان ثنتان والزهيراء ثالثة والعلم أعظم شيء وهو رابعها

وهذا وصف يدل على مدى الازدهار العمراني والحضاري والتقدم العلمي الذي وصلت إليه قرطبة ، مما جعلها محط أنظار العلماء والمؤرخين والفقهاء ، حيث كانت منتجعاً ، وسبيلها الكريم الواسع لطلاب العلم والمعرفة من كل مكان ، قصدها عدد من علماء الشرق الإسلامي كأبي على القالي (إسماعيل بن القاسم البغدادي) صاحب كتاب الأمالي، فمعام المخضارة فيها واضحة عن البلدان الأوروبية المجاورة والبعيدة ، الأمر الذي دفع أذفونش (الفنسو الثالث) ملك أشتوريش وحليقية (ليون) إلى أن يعهد بتربية ابنه إلى مربين قرطبيين "، ولعلم موقعها الجغرافي واعتدال مناخها ، وخصوبة أرضها ، ووفرة مياهها ما جعل الأمويين يتخذو لهما عاصمة لملكهم، وقد وصفها السلطان يوسف بن السلطان عبدالمؤمن بن على بقوله: " إن ملوك عاصمة لملكهم، وقد وصفها السلطان يوسف بن السلطان عبدالمؤمن بن على بقوله: " إن ملوك والمباني الضخمة المشيدة ، والنهر الجاري ، والهواء للعتدل ، والخارج الناصر ، المحرث العظيم ، والشعراء الكافية ، والمتوسط بين شرقي الأندلس وغربيها ".

وفي تميز موقع قرطبة الجغرافي وصفات أهلها يقول ابن حزم: " وأما في قسم الأقساليم فسإن قرطبة، مسقط رؤوسنا ومعقل تمائمنا، مع سُرَ من رأى في أقليم واحد فلنا من الفهم والذكاء مسا

٢ : المقري : النفح ، المحلد : ١ ص ١٥٣ ، وفي الباب الرابع من المصدر نفسه ينسب البيتين لأبي محمد بن عطيه المحاربي.

٣: عبدالرحمن على الحجي ... التاريخ الأندلسي ... مرجع سابق ص٣٠٣٠.

٤ : المقري : نفح الطيب ـــ المحلد الأول ص ١٥٤ .

اقتضاه إقليمنا ، وإن كانت الأنوار لا تأتينا إلا مُغربة عن مطالعها على الجزء المعمور ، وذلك على عند المحسنين للأحكام التي تدل عليها الكواكب ناقص من قوى دلائلها ، فلها من ذلك على كل حال حظّ يفوق حظّ أكثر البلاد ، بارتفاع أحد النيرين بما تسعين درجة.

وذلك من أدلة التمكن في العلوم ، والنفاذ فيها عند من ذكرنا ، وقد صدق ذلك الحسير، وأبانته التجربة، فكان أهلها من التمكن في علوم القراءات والروايات، وحفظ كثير من الفقه والبصر بالنحو والشعر واللغة والخبر والطب والحساب والنحوم ، يمكان رحب الغناء واسع العطن ، متنائي الأقطار ، فسيح المجال "١"، وهذه هي قرطبة بيئة ابن حزم التي ولد فيها وترعسرع في ربوعها ، وبقي يحن إليها بعد مغادرته لها ، ويصف مرابعها وقصورها وبساتينها ، حتى وافاه الأجل بعيداً عنها .

ثانياً: عصره:

ولتوظيف تاريخ حياة ابن حزم ، فمن الضروري إلقاء نظرة مختصرة على العصر الذي شهد عبقرية مفكرنا مابين ٣٥٠ ــ ٤٦٠ هــ لتعرف علاقة التفاعل والتأثير المتبادل بينه وبين البيئة السياسية والفكرية ، والتي كان لها بالغ الأثر في إثارة ملكات الإبداع الفكري لديه .

(1): الأحوال السياسية وتشيع ابن حزم للأمويين:

يعتبر عصر الخلافة الأموية الذي ولد فيه ابن حزم أكثر هدوءاً في الداخل ، مما أتاح الفرصة أمام الحكام والأمراء ، لأن ينتهجوا سياسة خارجية نشطة ، فباعتلاء عبد الرحمن الثالث " الناصر لدين الله " العرش في ٣٠٠هـ بدأت موازين القوة بين الإمارة الأموية والعصاة من المولدين تميل لصالح الحاكم الذي استطاع استمالة ابن حفصون ، والحد من إمكاناته في استثمار الحصون

١ : ابن حزم : رسالة " رسالة في فضل الأندلس وذكر رجالها " تحقيق د . احسان عباس ، مرجع سابق حد : ٢ ص ١٧٤ .

التي يحتلها ، حيث اتبع سياسة حده عبد الله'. المتوفى في العام نفسه الذي تولى فيه الحكـــم ٣٠٠ والاستمرار في حرب ابن حفصون ، ثم عَدلَ من أسلوب قبول الإتاوة من أصحاب الحصـــون ، و لم يعد يقبل منهم إلا النـــزول عن حصولهم ومناطق نفوذهم ، والانتقال إلى بلاطه والانخــــراط في جيشه ، وقد استنفذ ذلك من الوقت قرابة السبعة عشر عاماً ، بعدها اتجه لإخضاع الثغــــور سعياً لتحقيق الاستقلال والسلام الذي تجسد بالفعل على ربوع الأندلس بعد أن "كـان يخيـم عليها تمديد الرعايا المولدين والمسيحيين "٢، واستمر عهد عبد الرحمن الثالث " الناصر لديــــن الله " حتى سنة . ٣٥ هـــ و خلال هذه الفترة استطاع تحقيق وحدة الأندلس ، وزاد من نفوذهـــــا الخارجي ، وأقام العديد من المنشآت العمرانية ، وبعد وفاته بويع للخلافة ولــــده الحكـــم أبـــو المطرف ، وكانت مدة ولايته قصيرة جداً ، فكان متمماً لما تركه والده من قبله في تشـــــجيع الحركة الثقافية ، وحماية الثغور ومحاربة الحكام الأسبان وقهرهم وإحبارهم على عقد معـــاهدات سلام معه ، فكان عهده يمثل العهد الذهبي للأندلس ، وبعد وفاة " الحكم المستنصر بـــالله " في ٤ صفر ٣٦٦هــ ، بويع ابنه وولي عهده هشام بالخلافة وتلقب " بالمؤيد بالله " ، وكان صبيـــــــ لا يتجاوز عمره عشر سنوات ... وتمت مبايعته بقرطبة بفضل تدبير وزير أبيه محمد بن أبي عــــامر ، بن أبي عامـــر الوصاية عليه ، وتمكن ابن أبي عامر بدهائه أن ينفرد بالسلطة ، ويسيطر علـــي

١ : جده هو الأمير عبدالله بن محمد بن عبدالرحمن المتوفى في مستهل شهر ربيع الأول سنة ٣٠٠ هـ. . بعد أن ملسك شمسا وعشرين سينة و خمسة عشر يوماً . انظر بن الخطيب ، تحقيق وتعليق ليفي بروفنسال ــ دار الكشوف بــيروت ١٩٥٦ م ص ٢٨ .

٣ : د . السيد عبدالعزيز سالم : تاريخ المسلمين وآثارهم في الأندلس ـــ دار النهضة العربية ـــ بيروت ١٩٨٨م ص٣٢٣٠ .

سيد البلاد ، وعا رسوم الخلافة ، و لم يبق للحليفة المؤيد من هذه الرسوم الخلافية سوى الدعاء على المنابر، وكتب اسمه في السكة والطرز أ، ولقد لخص بعض المؤرخين هذه السياسة العامرية تلخيصاً جميلاً بقوله: "كان المنصور ابن أبي عامر آية من آيات الله في الدهاء والمكر والسياسة ،عدا بالمصاحفة على الصقالبة حتى قتلهم ، ثم عدا بغالب على المصافحة حتى قتلهم ، ثم عدا بعفر من الأندلس على غالب حتى استراح منه، ثم عدا بنفسه على جعفر حتى أهلكه ، ثم انفرد بنفسه ينادي حروف الدهر : هل من مبارز ؟ فلما لم يجده ، حمل على حكمه ، فانقداد له وساعده ، واستقام له أمره منفرداً لسابقة لا يشاركه فيها غيره .

انظر المرجع السابق: ص، ص ١٣٧٩إلى ٣٣٤، انظر المقرى: نفح الطيب — المجلد الأول ص، ص ١٩٧٩,٣٧٧، وانظر أيضاً ابن خلدون القسم الأول — المجلد الرابع ص ص ١٩٣٨ — ٢٧ — دار الكتاب اللبناني بيروت ١٩٦٨ ميذكر ابن خلسدون في وصف حال ابن أبي عامر وكيف ترقى السلطة " لما توق الحكم بويسمع هشام ولقب المؤيد " بعد أن قتل ليلتئسذ المغيرة أخو الحكم المرشح لأمره ، فحاول الفتك به محمد ابن عامر، من جعفر ابن عثمان المصحفي صاحب أبيه ، وغسالب مولى الحكم صاحب مدينة سالم ، ومن خصيان القصر ، ورؤسائهم فائق وجودر ثم سما لابن أبي عام سلسر أمسلا في التغلب على هشام لمكانة في السن فعسكر بأهل الدولة وضرب بين رحالها وقتل بعضهم ببعض وأرخص للجنسد في العطاء وأعلى مراتب العلماء ، وقمع أهل البدع . ثم تجرد لرؤساء الدولة ما عائده وزاحمه فمال عليهم وحطهم عن مراتبهم ، وقتل بعضاً ببعض كل ذلك عن هشام وحظه وتوقيعه حتى استأصل بمم وفرق جموعهسم . ولما خلا الجو من أوليساء الحلافة والمرشحين للرياسة ، رجع الجند فاستدعى أهل العدوة من رجال زناته والبرابرة فرتب منهم جنسداً واصطنع أوليساء ... فتغلب على هشام وحجره ، واستولى على الدولة ومالاً الدينا وهو في جوف بيته . وتسمى بالحاجب المنصور ونفلت الكتب والمخاطبات والأوامر باسمه و لم يبق لهشام المؤيد من رسوم الحلافة أكثر من الدعاء على المنابر وجند البرابرة والمماليك ورد الغزو بنفسه إلى دار الحرث ، فغزا اثنتين وخمسين غزوة في سسائر أيام ملكة لم ينكسرله فيها راية ولا لم له حيش " .

٢ : ابن الخطيب: أعمال الأعلام ص ٧٧.

٣ : ليفي بروفنسال : حضارة العرب في الأندلس ص ١٨ .

وكانت تسمى بالسابع تشبيهاً با سابع العروس "، وبقي إلى أن مات في ١ مسن صفر ٩٩هم". فقام بالأمر بعده أخوه عبدالرحمن الذي سمته العامة " بشنجول " صار على منهج أبيه وأخيه في الحجر على الخليفة هشام واستغلال الملك دونه ، وامتد طمعه إلى استثناره بما بقي من رسوم الخلافة ، فطلب من هشام المؤيد أن يوليه عهده فأجابه إلى طلبه ، وكتب عهده من إنشاء أبي حفص بن برد"، وهدفه الحقيقي من ذلك هو نقل الخلافة من المضرية إلى اليمنية ، فكان ذلك العهد كالصادع في سلطة بني عامر ، وناقوساً أيقظ الأمويين والقرشيين الذين جمعوا أمرهم بعد سماعهم العهد ، منتهزين وجود عبدالرحمن بالغزو، فقتلوا صاحب الشرطة، وخلعوا أمرهم بعد المؤيد ، وبايعوا محمد بن هشام بن عبدالجبار ولقبوه بالمهدي ، وما أن وصلت الأحبرار إلى عبدالرحمن حتى هم بالعودة إلى قرطبة إلا أن حنوده انفضوا من حوله ولحقوا بقرطبة وبايعوا المهدي ، وطمعاً في ثقة المهدي حاول البربر إظهار حسن نوايساهم وإخلاصهم ، فأوعزوا بعبدالرحمن وقبض بعضهم عليه، وقتلوه وحملوا رأسه إلى المهدي. وبمقتل عبدالرحمن انتسهت بعبدالرحمن من الزمان تقريباً ، حيث إن مقتل عبدالرحمين العامري واستلام المسهدي الأمويين بعد عقدين من الزمان تقريباً ، حيث إن مقتل عبدالرحمين العامري واستلام المسهدي الحكم كان بداية الفتن والدسائس والمؤامرات الخطيرة التي وصلت إلى درجة أن كل حاكم المين بعن بخصومة في محاربة من يثور عليه بقصد تحطيمه واستلام منصبه أ.

١ : المقري : نفح الطيب . المحلد ١، ص ٤٢٣ .

٢: أعمال الأعلام ص ٨٩.

٣ : المقري ــ نفح الطيب: الجملد : الأول ص . ٤٢٤، وانظر ابن الخطيب : أعمال الأعلام ص ٩١.

٤ : د . أحمد مختار العابدي : تاريخ المغرب والأندلس ... مؤسسة الثقافة الجامعية الإسكندرية ص ٢٧٤ .

وبعد أن فتك المهدي بالبربر، و قَتَل هشام بن سليمان الذي بايعوه وأخاه أبابكر أ، لجأ الببربر إلى الاستعانة بنصارى الشمال بعد أن أعطوا البيعة لسليمان بن الحكم بن سليمان بن النساصر، الذي لقبوه بالمستعين ، وهموا معاً لمحاربة الخليفة المهدي ، فاحتلوا الثغور واتجهوا إلى قرطبة ، وحاصروها إلى أن دخلوها بعد هروب المهدي إلى طليطلة في ٤٠٠هـ أ، واستطاع المهدي بالتحالف مع النصارى من دخول قرطبة ثانية ، ومطاردة المستعين الذي غادرها إلى الجزيرة المخضراء في العام نفسه ، غير أن وضع قرطبة السيئ في الداخل، والتفكك الخطير بين الصقالبة أعداء البربر بين موال للعامريين ، وموال للأمويين ادى إلى تسهيل مهمة المستعين في للماحد ولم قرطبة مرة أخرى ، إثر تمكن واضح العامري من قتل المهدي انتقاماً منه باعتباره المشتت للعامرين والمعادي لهم ، وكان دخول المستعين لقرطبة في ٣٠٤هـ بعد حصار دام أحد عشر شهراً ، قاوم خلالها أهل قرطبة مقاومة شديدة . وبدخول المستعين قرطبة عادت كل قبيلة مسن البربر والصقالبة إلى أقطاعها ، وتقلدوا البلاد الواسعة ، مما أضعف من موقف المستعين وعجل البيب بنهايته ، وسقوط حكمه ، حيث تمكن على بن حمود بمساعدة خيران صاحب المرية من دخصول بنهايته ، والقبض على المستعين وأحيه وابنه وقتلهم جميعاً بمشام المؤيد الذي أشيع أن محمد بسن مليمان (ابن المستعين) كان قد قتله غيلة دون إذن من والده إثر دخول المستعين قرطبة في المؤخرة ".

وبويع ابن حمود خليفة في ٤٠٧هـ ، وتلقب بالناصر لدين الله واستمر حكمه مدة لا تقـــل عن السنتين ، تسلم بعده الحكم القاسم بن حمود ، ثم يجيى بن علي بن حمود الذي لقب بــالمعتلي

٢ : انظر ابن الخطيب : أعمال الإعلام ص ١١٣ .

٣ : ابن الخطيب : المرجع السابق ص ١٢٠.

أو المســـتعلي . وقد استمر حكم آل حمود حتى أوائل سنة ١٤هــ، ومع نشــوب الفــتن البربريــة كان " قد أخرج ابن حزم من قرطبة ، إذ كان رأسَ مناصر لبـــي أميــة ، متمسكاً بحقوقهم في العرش، لطول ما اتصل رجاله بخلفائهم وأقاموا في خدمتهم "٢.

وكان ابن حزم يسعى إلى عودة الخلافة إلى عبدالرحمن الرابع ـــ الملقب بالمرتضى " وسار مسع جيش المرتضى لحرب بني حمود ، فالهزم الجيش في موقعه " غرناطــة " في ٢٠٨ هـــ ، وقتــل المرتضى، وأسر ابن حزم، ثم أخلي سبيله، فلحأ إلى شباطه، وظل يدعو لعبدالرحمــن الخــامس الذي كان يطالب بالخلافة، وعندما اتفق أهل قرطبة على رد الأمر لبني أمية، بايعوا عبدالرحمــن الخناه هشام عبدالجبار في ٢١٤هــ، ولقبوه " بالمستظهر " فاستقدم ابن حزم وأقامه وزيراً لـــه ، ولم يستمر المستظهر في الحكم غير شهرين قتل بعدهما في ٢٧ ذي القــعدة ٤١٤هــ، فَنَفَـــى ابن حزم مرة ثانية من قرطبة ، ثم حاء بعده محمد بن عبدالرحمن ، وعنه يقول ابن حزم : " وكان عمد عبدالرحمن هذا قد تلقب " بالمستكفي " ، فولي ستة عشر شهراً وأياما إلى أن خُلع ، ورجع الأمر إلى يجيى بن علي الحسني ، وهرب المستكفي ، فلما صار بقرية يقال لها شمونت من أعمــال مدينة سالم جلس ليأكل ، وكان معه عبدالرحمن بن محمد بن السليم من ولد سعيد بــن المنــلر من البيــش ــ نبــات مدينة سالم جلس ليأكل ، وكان معه عبدالرحمن بن محمد بن السليم من ولد سعيد بــن المنــلر سيام وهو كثير في ذلك البلد ، فدهن له به دجاجة ، فلما أكلها مات لوقته فقـــبره هنــالك ، وكان المستكفي في غاية التنحلف وله في ذلك أخبار يقبح ذكرها " . ولما قطعت دعــوة يحــيى وكان المستكفي في غاية التنحلف وله في ذلك أخبار يقبح ذكرها " . ولما قطعت دعــوة يحــيى بن على الحسني من قرطبة سنة ٤١٧ هــ ، أجمع أهل قرطبة على رد الأمر إلى بني أمية ، وكــان بن على الحسني من قرطبة سنة ٤١٧ هــ ، أجمع أهل قرطبة على رد الأمر إلى بني أمية ، وكــان

١ : انظر المقري : نفح الطيب المحلد : ١ ، ص ص ٤٣٠ ... ٤٣٢ .

٢ : آنخل جنثالث بالنثيا : تاريخ الفكر الأندلسي ، ترجمة حسين مؤنس ، مكتبة الثقافة الدينية بالظاهر مقدمة الكتاب بتـــــــــاريخ
 ١٩٥٥م القاهرة ص ٢١٤ .

٣ : إحسان عباس : الرسائل ابن حزم الأندلسي " رسالة في ذكر أوقات الأمراء وأيامهم " الملحق رقم (١) في ذكـــر أوقــات
 الأمراء وأيامهم جــ : ٢ مرجع سابق ص ٢٠١ .

٤ : المرجع السابق ص ٢٠٢ .

عميدهم في ذلك الوزير أبوالحزم جهور بن محمد بن عبيدالله بن محمد بن الغمر بن يحسيي بسن عبدالغافـــر بن أبي عبيدة ، وفي ذلك يقول ابن حزم : " وقد كان ذهب كل من كان ينافس في الرياســـة ويخب في الفتنة بقرطبة ، فراسلهم جهور ومن معه من أهل الثغـــور والمتغلبــين هنالك على الأمور ، وأدخلهم في هذا ما اتفقوا على تقليم أبي بكر هشام بن محمد بن عبدالملك بن عبد الرحمن الناصر، وهو أخو المرتضى .. بايعوه في شهر ربيع الأول سنة ١٨٤هـ وتلقـــب واضطراب شديد بين الرؤساء بما ، إلى أن اتفق أمرهم على أن يصير إلى قرطبة ، فصار ودخلها يوم منيُّ ثامن ذي الحجة سنة ٢٠ هـــ ثم غدرت به فرقة من الجــند فخُلِع، وانقطعت الدعــوة الأموية من يومئذ فيها ، واستولى بعد ذلك الجهور بن محمد على قرطبة وكان من وزراء الدولـــة العامرية، قديم الرياسة، موصوفاً بدهاء العقل "١، وتولى أمرها بعده ابنه أبو الوليد محمد بن جهور ، متبعاً منهج أبيه إلى أن مات ، فغلب عليه الأمير الملقب "بالمأمون"صاحب طليطلـــة م غلـــب عليها صاحب إشبيلة الأمير الظافر بن عباد ، وبقى هشام بن المعتد معتقلاً ، ثم هرب ولحق بابن هود بلا ردة ، فأقام هنالك إلى أن مات سنة ٤٢٧هـ ، وانقطعت دولة بني مروان جملة ، إلا أن أهل إشبيلية ومن كان على رأيهم من أهل تلك البلاد ، لما ضيق عليهم يجيى بن علي الحسّين. وخافوا أمره ، أظهروا أن هشام بن الحكم المؤيد حيُّ، وألهم ظفروا به ، فبــــايعوه ، وأظــهروا دعوته ، وتابعهم أكثر أهل الأندلس ، وبقى الأمر كذلك إلى حدود الخمسين وأربعمائة ، فـــإهم أظهروا موت هشام المؤيد الذي ذكروا أنه وصل إليهم ، وحصل عندهم ، وبعد ذلك انقطعــت الدولة الأموية من الأرض ، واندثر سلك الخلافة بالمغرب وقام الطوائف بعد انقراض الخلافة واندثارها بالمغرب".

١ : المرجع السابق ص ٢٠٣ .

٢ : المرجع السابق ص ٢٠٤ .

٣ : المرجع السابق، الموضع نفسه، وانظر المقري: نفح الطيب، الجحلد: ١، ص ٤٣٨.

وهكذا كانت هـــاية الدولة الأموية ، وبداية عهد ملوك الطوائـف ، وتلـك صـــورة مختصرة للحياة السياســية في الأندلس، وبالأخص قرطبة خلال عصر الخلافة الأموية في القـــرن الرابع الهجري وحتى منتصف القرن الخامــس ، وبالتالي تلقى الضــوء على الفترة التي عاصرهــــا ابن حزم ، فكانت في البداية تتسم بالمُلك القوي المترابط الأركـــان ، ثم حــالات الاضطــراب والفوضى والفتن والتدليس الذي عكر صفو حياته وهو شاب ، ثم انقسامات ودسائس آلست بالدولية الأموية إلى دويلات متعددة في عهد ملوك الطوائف ومنهم من كان يدفع " الإتساوة " لطاغية النصارى أذفونش بن فرذلاندا، ومن أشهر ملوك الطوائف بنوعباد (ملوك إشبيلية) الذي أحرق ثانيهم (المعتضد) كتب ابن حزم ، ومنهم كذلك بنو جهور بقرطبـــة الــذي آل ملكهم إلى المعتمد بن عباد"، وكان للحياة السياسية أثرها على الحياة الاحتماعية ، فقـــد كــان الانقسام العنصري والديني من سمات عصر الإمارة السابق على عصر الخلافة في القـــرن الرابــع الهجري ، وهذا بدوره كان محركاً أساسياً للأحداث ، من صراع بين العرب والمولدين ، وبـــين المولدين والسلطة في الثغور ، وبحلول القرن الرابع الهجري ، واستلام عبدالرحمن الثالث الإمــــارة آلت الحركات الثورية وعلى رأسها عمر بن حفصون إلى الفشل ، مما أدى إلى خضوع المولدين وغيرهم لسلطة الخليفة الأموي في قرطبة ، مما أزال بذلك كل العوائق التي كانت حجر عثرة أمام اندماج العناصر السكانية ، وتكوين بناء متجانس اجتماعيا ، ونتج عن ذلك أن ازداد الشـــعور القوي والواعي بالشخصية الأندلسية ، إضافة إلى الحرص على سيادة اللغة العربية الفصحـــي في المجال الثقافي كليةً ، وانحسرت اللاتينية في نظام الكنيسة بين رجال الدين . فكـــانت توجـــهات رجال الدين وعلى وجه الخصوص رجال الكنيسة في إشبيلية ــ نحو اقتراح ترجمة الكتاب المقدس إلى اللغة العربية ليتمكن نصــــارى الأندلس من الارتـــباط بدينهم وعلى ذلك يُعلـــق " دوزي "

١ : المرجع السابق: ص ٢٠٤، وانظر تاريخ المغرب الأندلسي د . أحمد عنتار العبادي ، مؤسسة الثقافة الجامعية الإسكندرية ص.ص ٢٧٥,٢٧٤ وانظر أيضاً المقري : نفح الطيب ــ المجلد الأول ص ٤٣١ وما بعدها ، وانظر ابن الخطيب : أعمال الاعلام ص ١٣٧ .

٢ : ابن الخطيب : أعمال الأعلام ص ١٥٩ .

بأن أهل أسبانية هجروا اللاتينية واشتغلوا بقراءة الشعر بالعربية وآدابها حتى شكا أحد الأساقفة من انصراف قومه إلى القصص العربية، ودراسة المسائل الدينية باللغة العربية حتى أن قراءة الكتب المقدسة باللغهة اللاتينية أهملت تماماً .. وقد رأى أحد قساوسة إشبيلية أن يعالج الأمر بالحكمة، فنقل أسفار الكتاب المقدس إلى اللغة العربية ليتمكن نصارى الأندلس من قراءة كتبهم الدينية أ. وما يجدر الإشارة إليه أن التركيبة السكانية في هذا المجتمع الأندلسي كان يغلب عليها العنصر السكاني الإسباني في كثير من المجالات سواء الذين دخل منهم الإسلام أو غيرهم، فمسع سيادة العربية الفصحى في المجال الثقافي والديني كانت هناك اللاتينية العامية المرتبطة بالعادات والتقاليد لهذه العناصر السكانية وخاصة في الاحتفالات مثل عيد رأس السنة الميلادية ، وممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين وهذا بدوره يصور مسدى الانسحام والتحانس في العلاقات الاجتماعية وارتفاع التسلط ، وإباحة الحريات الدينية ، واحترام التقاليد لكافة العناصر المكونة لللك المجتمع. وواضح أن الاستقرار السياسي ، والأمن الداخلي ، وحصوصاً في الفترة المتدة من النصف الثاني من القرن الرابع المحري وحتى قبيل لهايته كان له بالغ الأثر في إحداث الوئام والتحانس في التركيبة السكانية من عرب وموال ، وبربر ، ومسالمة ومولدين ومستعربين ويهود، واستطاع المجتمع الأندلسي أن يجسد حضارة تضارع حضارات شعوب عريقة ، حيث اعتني أهله بالعلوم المختلفة فيرعوا في الزراعة ، والري ، وتمهروا في المهن اليدوية المختلفة .

وفي ذلك يقول ابن سعيد: " إن بأرض الأندلس من الخصب والنضرة وعجائب الصنائع وغرائب الدنيا ما لايوجد مجموعة غالباً في غيرها ""، وكانت أمور الحياة تسير كما هو مخططط لها، فالوزارة كانت في مدة بني أمية مشتركة في جماعة يعينهم صاحب الدولة للإعانة والمشورة

١ : انظر رينهرت دوزي : ملـوك الطوائف، ترجمة كامل الكيلاني، الطبعة الأولى مطبعة عيسى البابي الحلبي، القـاهرة ١٩٣٣م
 ص ص ٨ ، ٩ .

٢ : د. سيد عبد العزيز سالم : " تاريخ المسلمين وآثارهم في الأندلس ـــ مرجع سابق ص ١٣٠٠

٣: انظر شكيب أرسلان : الحلل السندسية في الأعبار والآثار الأندلسية ، الجزء الأول دار الكتاب الإسلامي القاهرة بدون تاريخ
 ص . ٢٢٩ .

ويخصهم بالمحالسة ، ويختار منهم شخصاً لمكان النائب المعروف بالوزير، فيسممه الحماجب ، وكذلك وكانت الكتابة على ضربين ، أعلاهما كاتب الرسائل ، والأخرى كماتب الزمام ، وكذلك القضاء في الأندلس تتعلق خطته بأمور الدين ، فالسلطان لو توجب عليه حُكم حَضَر بين يمدي القاضي ، هذا وضعهم في زمان بني أمية ومن سلك مسلكهم ، وكمانت الشمرطة منضبطة ويعرف صاحبها على ألسنة العامة " بصاحب المدينة " وأما الاحتساب فهي عندهم موضوعة في أهل العلم والفطنة من أجل الدقة في المراقبة .

(ب): النهضة العلمية والفكرية في الأندلس:

وذلك باستقطاب علماء ومترجمين قاموا بترجمة نفائس الكتب الأدبية والفلسفية والعلمية ، من اليونانية والفارسية والهندية وغيرها ، ثم بتدريس هذه المواد المُترجمة في مختلف المعاهد الستي أنشئت في بغداد وغيرها .

وبالرغم من العداء المستحكم بين أموي الأندلس وعباسي بغداد ، فإن العهد الأموي مشم الركب الحضاري الذي كان قد قطع شوطاً كبيراً في مسيرته ببغداد ، والتي وصفها ابن حرم قائلاً :" وهذه بغداد حاضرة الدنيا ، ومعدن كل فضيلة ، والمحلة السي سبق أهلسها إلى حمل ألسوية المعارف ، والتدقيق في تعريف العلوم ، ورقة الأخلاق والنباهة والذكاء وحدة الأفكسار

١ : انظر شكيب أرسلان : الحلل السندسية في الأحبار والآثار الأندلسية ، الجزء الأول دار الكتاب الإسلامي القساهرة بسدون تاريخ ص ص . ٢٥١ ، ٢٥١ .

٢ : المرجع السابق ص ٢٥٢ ، وانظر ابن خلدون : المقدمة "ديوان الرسائل والكتابة الطبعة الخامسة ، دار القلسم بسيروت
 ١٩٨٤م ص ٢٥١ .

ونفاد الخواطر" ، وظل حكام الأمويين الأوائل يتلهفون على متابعة هذه المسيرة ، ويتطلعون إلى تقصي سيرتها من المسافرين العائدين من المشرق الذين كانوا يذهبون إما للحسج أو التحارة أو اللهراسة ، وأول من أسهم في إرساء قواعد الانطلاقة العلمية في الأندلس عبدالرحمن الداحل عندما بدأ في إنشاء حامع قرطبة العظيم، الذي أنشئ للعبادة والعلم ، شألها في ذلك شأن معظه الجوامع التي ابتناها المسلمون في الأندلس ، حيث كان العلماء والفقهاء والأدباء يعقدون فيها لطلاب المعرفة حلقات تدرس فيها مختلف المواضيع .

وما إن تولى الحكم الثاني الحكم حتى بدأ يجمع نفائس الكتب، ويعمل على استنساحها، وعلى إنشاء مكتبة قرطبة، التي أصبحت في عهده تضارع مكتبة دار الحكمة ببغداد، كما أخل يشجع العلماء وطلاب العلم على انتهال المعارف، ويغدق عليهم الأمسوال، لحفزهم على الاستزادة، والعالم عند أهل الأندلس بارع لأنه يطلب ذلك العلم بباعث مسن نفسه، وكل العلوم لها عندهم حظ واعتناء، إلا الفلسفة والتنجيم، فإن لهما حظاً عظيماً عند حواصهم، ولا يتظاهرون بهما حوف العامة، فإنه كلما قيل فلاناً يقرأ الفلسفة، أو يشستغل بالتنجيم، أطلقت عليه العامة اسم زنديق، وقيدت عليه أنفاسه، فإن زل في شبهة رجموه بالححارة، أو حرقوه قبل أن يصل أمره للسلطان، أو يقتله السلطان تقرباً لقلوب العامة، وكشيراً ما يسأمر ملوكهم بإحراق كتب هذا الشأن إذا وجدت ".

ولقد أنجبت الأندلس عدداً كبيراً من الفقهاء والعلماء والفلاسفة والأدباء والشعراء والأطباء وغيرهم في مختلف الفنون ، وجاء في وصف ابن حيان لمن كان من العلماء على عهد بيعة هشام

١: ابن حزم: "رسالة في فضل الأندلس وذكر رجالها "مرجع سابق ص ١٧٦ لمزيـــد من التفـــاصيل انظر آنخـــل جنشــالث بالنثيا .. " تاريخ الفكر الأندلسي" ترجمة د .حسين مؤنس مكتبة الثقافة الدينية القاهره المقدمة بتــلريخ ١٩٥٥ م ص ٣٣٠ ، وانظر أيضاً إحسان عباس " تاريـــخ الأدب الأندلسي حـــ : ٢ من المكتبة الأندلسية بيروت ١٩٦٠ م ص .ص ٥٥ ، ٥٨

٢ : شكيب أرسلان : الحلل السندسية في الأخبار والآثار الأندلسية مرجع سابق ص ٢٥٤ .

بن الحكم قوله: "وكان على عهد بيعة هشام بن الحكم من الأعلام هضاب راسية وبحار في العلم زاخرة ، وأعلام ، قولهم مسموع وبرهم مشروع ، وأثرهم متبوع "'، وكان لهم القدر الوفير القيم من التأليف ، إذ يقول بن حزم': "وألفت عندنا تآليف في غاية الحسن ، لنا خَطَر السبق في بعضها ، فمنها : كتاب الهداية لعيسى بن دينار" وهي أرفع كتب جمعمت في معناها على مذهب مالك وابن القاسم ، وأجمعها للمعاني الفقهية على المذهب ...

وفي تفسير القرآن: كتاب أبي عبدالرحمن بقي بن مخلد، فهو الكتاب الذي أقطع قطع___ ألا أستثني فيه أنه لم يُؤلفُ في الإسلام تفسير مثله ... وفي أحكام القرآن: كتاب آمنـــة الحجـــاري وكان شافعياً بصيراً بالكلام على اختياره.

وفي اللغة: الكتاب البارع الذي ألفه إسماعيل بن القاسم يحتوي على لغة العرب ، وكتابه في المقصور والممدود والمهموز لم يؤلف مثله في بابه ، وكتاب الأفعال لمحمد بن عمر بن عبدالعزيز المعروف بابن القوطية .

وفي الشعر : كتاب عبادة بن ماء السماء في أخبار شعر الأندلس.

وفي الأخبار: تواريخ أحمد بن محمد بن موسى الرازي في أخبار ملوك الأندلس وخدمتهم وغزواتهم ونكباتهم .

١ : ابن الخطيب : أعمال الأعلام ص ص ٥٧,٤٨ .

٢: د. إحسان عباس: " رسائل ابن حزم الأندلسي "رسالة في فضل الأندلس وذكــــر رجالهـــا " مرجـــع ســـابق ، ص ص
 ١٨٦،١٧٨ ملاحظة . اكتفيت بذكر بعض الأعلام ، وواحد من مؤلفاقم ، ولمزيد من التفصيل انظــــر المرجـــع الســـابق المـــوضع نفسه.

٣: الحميدي: الجذوة ص ٢٧٩ وابن دينار (توفي ٢١٢هـ) وكان يعجبه ترك الرأي والأخذ بالحديث ، عن د . إحسان عباس " رسائل ابن حزم " الجزء الثاني مرجع سابق ص ١٧٨ . كما يلاحظ أن ابن حزم لم يذكر أول من أنجبته النهضة الفضية في الأندلس " ابن مسرة " القرطبي : " وقد احرقت كتبه ومصنفاته بأمر الخليفة عبدالرحمن الناصر خارج باب حامع قرطبة لأها تتضمن إشارات غامضة ، وعبارات من منازل الملحدين ، وكان مذهبه يجمع بين التصوف والاعتزال.

وأما في الطب: فكتب الوزير يجيى بن إسحاق ، وكتب محمد بن الحسن المزحجي (أسستاذ ابن حزم) وهو المعروف بابن الكتاني وكتاب التصريف لأبي القاسم خلف بن عباس الزهراوي وقد شهدناه ، ولئن قلنا إنه لم يُؤلفُ في الطب أجمع منه ولا أحسن للقول والعمل في الطبائع لنصدقن .

وأما في الفلسفة: فإني رأيت فيها رسائل مجموعة وعيوناً مؤلفة لسعيد بن فتحون السرقسطي المعروف بالحمار دالة على تمكنه في هذه الصناعة ، وأما رسائل أستاذنا أبي عبدالله معمد بن الحسن المزحجي في ذلك فمشهورة متداولة ، وتامة الحسم ، فائقة الجودة عظيمة المنفعة، وأما علم الكلام: فهناك قوم يذهبون إلى الاعتزال ولهم فيه تأليف منهم: خليل بن السمينة " هذا إضافة إلى ما ألفه ابن حزم في فروع العلم المختلفة والتي سيأتي ذكرها في حينها .

وكان الخليفة الحكم المستنصر أكثر الخلفاء حباً للكتب حتى قيل: " إنه جمع من الكتب مالا يحد ولا يوصف ، كثرة ونفاسة ، حتى قيل إلها أربعمائة ألف بحلد ، وإلهم لما نقلوها أقاموا ستة أشهر في نقلها ، وكان عالماً نبيهاً ، صافي السريرة ، سمع من قاسم بن إصبغ ، وأحمد بن دحيم ، ومحمد بن عبدالسلام الحُشني ، وذكريا بن الخطاب ... وكان يستحلب المصنفات من الأقساليم والنواحي ، باذلاً فيها ما أمكن من الأموال حتى ضاقت عنها حزائنه ، وكان ذا غرام بها ، قسد آثر ذلك على لذات الملوك ، فاستوسع علمه ، ودق نظره ، وجمت استفادته "أ.

وكان الحكم محباً للعلماء مكرماً لهم ، فكان يبعث في استقدامهم من المشرق ، ومـــن بــين الذيــن وفدوا إلى قرطبة أبو علي إسماعيل بن القاسم القالي اللغوي صاحب "كتاب الأمـــالي " فاستقبله عند نزوله بالأندلس ، واصطحبه معه إلى قرطبة ، ... واختص أبو على القالي بـــالحكم

١ : المقري : نفح الطيب المحلد : ١ ص ٣٩٥ .

المستنصر ، وباسمه طرز القالي كتاب الأمالي ، وكان الحكم يعينه على التأليف بواسع العطـــاء ، ويشرح صدره بالإفراط في الإكرام "١.

(١ ــ ٤) شيوخه وأساتذته وتلاميذه ومؤلفاته :

أ ــ شيوخه وأساتذته:

أجمعت الأبحاث حول " ابن حزم " على أن فهرس " شيوخه " مفقود و لم يعثر عليه بعسد ، وحاول البعض جاهداً تحري أثرهم وحصر أسمائهم من ثنايا مؤلفاته المتوافرة بين أيدينا إلا أهسا لم تف بالغرض في الإلمام بهم جميعاً وتَعُرف الفترات الزمنية التي تلقى فيها عنهم وكذلك ترتيبهم في تعليمه أو القراءة عليهم ، إلا أن المتفق عليه أن ابن حزم بعد تلقيسه الدرس على يد أبي الحسسين ابن على الفاسي "، تلقى وسمع من الكثيرين منهم، ذكرت التراجم والمراجع أسمائهم وأفساضت في وصفهم وتصنيفهم ومنهم من ذكرهم ابن حزم في بعض مؤلفاته".

ومن الباحـــثين من قدر عددهم بنحوعشرين عالمًا ومفكراً بين فقيه ومُحدث وعالم كــــلام . ومثقف، ومنطقي وطبيب، ومؤرخ.

وقد جاء في كتاب ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس" قائمة شيوخ ابن حـــزم تم حصر أغلبها من كتابه " المحلمي " تشير إلى سبعة وثلاثين اسماً ، خمسة منهم تلقى عنهم في فـــترة التحصيل ، والباقين قرأ عليهم في مناسبات مختلفة على النحو التالي : __

١ : ابن خلدون : كتاب العبر ج : ٤ ص ١٤٦ ، وانظر المقري : نفح الطيب مجلد : ١ ص٣٨٦.

٢: انظر نشأة ابن حزم، ص ٣١ - ٣٢ من هذا البحث.

٣ : انظر ص ٥٠ - ٥١ من هذا البحث.

٤: إبراهيم حربية: ابن حزم والقيمة العلمية لنقده لليهودية والنصرانية، رسالة دكتوراه، كلية أصول الدين، حامع ـــــــة الأزهـــر
 ١٩٨٢ م ص ص ٦٦، ٧٧.

الذين أخذ عنهم في مرحلة التحصيل:

1) __ ابن الجسور: أحمد بن محمد أحمد الأموي ولاءً ، القرطبي المتوفى ١٠٤هـ (كـــان راويةً للحديث ، وعارف بأسماء الرحال وقد قرأ عليه ابن حزم كتاب التاريخ لمحمد بــن حريــر الطبري).

٢) __ ابن الفرضي : المقتول في فتنة قرطبة ٤٠٣ هـ_ (كان محدثاً حافظاً __ يرجح أن ابسن
 حزم أخذ عنه دراية لا رواية).

٣) _ أبو القاسم بن الجزار: عبدالرحمن بن عبـــدالله بــن خــالد الهمــداني الوهــراني توفى ١١٤هــ (وكان محدثاً وأخذ عنه ابن حزم ، الجامع الصحيح للبخاري ٤٠١ هــ بــاحد مساجد قرطبة) .

٤) __ أبوالقاسم المصري: عبدالرحمن بن محمد بن أبي زيــــــد الأزدي العتكي تــوف ٤١٠
 هـــ (وكان نســـابة أديباً وعرافاً بالرحال والأخبار) .

(كان شيخه في الأدب والحديث ، قرأ عليه معلقة طرفة بن العبد مشروحة وأخذ عنه الحديث وروى عنه سنن النسائي) .

أما شيوخه الذين ذكرهم في مؤلفاته من إسناده للأحاديث والآثار عنهم : ـــ

٦) — ابن وجه الجنة: يجيى بن عبدالرحمن بن مسعود القرطبي المحدث المتـــوف ٤٠٢ هـــــ
 (روى عنه مسند أحمد بن حنبل ، وقطعة وكيع بن الجراح) .

٧) - أبو محمد بن بنوش: عبدالله بن محمد بن ربيع التميمي القرطبي الحسدث المتوفى
 ٥ ١ ٤ هـ (روى عنه صحيح البخاري وسبق أبي داود، ومصنف حماد بن سلمه، وفقه الزهري).

- ۸) __ الطلمنكي : أحمد بن محمد بن عبدالله القرطبي ، المحدث المقرىء المتوفى ٤٢٠ هـ (روى عنه مسند البزار ومصنف سعيد بن منصور) .
- ٩) -- ابن نبات : محمد بن سعيد بن محمد الأموي القرطبي المحدث المتوفى ٤٢٩ هـ- (روى عنه بعض مصنفات أحمد بن حنبل ، والمجتبي للقاسم بن إصبغ وفقه الزهري) .
- 1) __ ابن الصفار : يونس بن عبدالله بن محمد مغيث القرطبي المتوفى ٤٢٩ هـــ (كــــان قاضياً ومحدثاً وفقيهاً وراويةً ، روى عنه سنن النسائي ومسند أبي بكر بن أبي شيبة ...)
- 11) _ ابن إصبغ: أحمد بن قاسم بن محمد بن قاسم بن إصبغ القرطبي المحـــدث المتــوفى عنه مصنف حده: قاسم بن إصبغ أحد زعماء حركة الحديث).
- ۱۲) ــ ابن نامي الرهوين : عبدالله بن يوسف المتوفى ٤٣٥هــ (روى عن طريقة صحيح مسلم) .
- 11) __ الكاتب جعفر بن يوسف القرطبي: المتوفى ٤٣٥هـ (كان أديباً بارعاً في صناعــة الكتابة).
- 10) ــ ابن جهور: عبدالله بن محمد بن عبدالملك القرطبي الأديب غير معــــروف تـــاريخ وفاته.

٧٧) - ابن الكتابي: محمد بن الحسن المزحجي القرطبي، الطبيب والفيلسوف المتوفى . ٢٥هـ درس عنه المنطق.

١٩) _ الأطروشي : حمام بن أحمد بن عبدالله القرطبي المحدث ، توفى ٤٢١ هـ (روى عنه صحيح البخاري ، ومصنف أيمن ، ومصنف أبي بكر بن شيبة ، ومصنف بقي بالمدن .

٠٧٠ ــ أبو عمو : أحمد بن إسماعيل بن دليم الحضري الجزيري وهو من حــزيرة مريوقـــة توفى ٧٠٠ ــ .

۲۱) __ ابن قورنــش : محمد بن إسماعيل العذري ، قاضي سرقسطة توف ٤٥٣هـــ (روى عنه مستدرك الحاكم الأبشيهي).

٢٢) _ الباجي : عبدالله بن محمد بن علي من باجة القيروان غير معروف تاريخ وفاته .

٣٣) _ الباجي البراء عبدالملك : من باحة بالأندلس ، مجهول تاريخ وفاته .

£ Y) _ يحيى بن خلف بن نصير الرعيني : مجهول تاريخ وفاته .

ومن الأساتلة الذين كانوا أقراناً له ولكنه روى عنهم :

و ٢) __ ابن عبد البر: يوسف بن عبدالله بن محمد النمري القرطبي توفى ٤٣٦ هـ (كـان فقيهاً ، ومحدثاً ، وحافظ_اً ، روى مصنف أبي جعافر الصيقل ومسند البزار) .

٢٦) __ ابن الدلائي: أحمد بن أنس العذري المري المحدث ، توفى ٤٧٨ هـــ (تبـــادل الروايه مع ابن حزم ، وروي من طريقه: مصنف عبدالرازق والكامل لابن عدي ومسند عبـــد ابن حميد ، والتاريخ الأوسط للبخاري ، وموطأ ابن ذهب وسنن الدارقطني والمستدرك للحاكم)

٧٧) _ أبو المطر عبد الرحمن بن سلمه الكنابي القرطبي المحدث بحهول تاريخ وفاتـــه (روى عنه مصنف بقى بن مخلد).

۲۹) __ ابن أبي صفرة : المهلب بن أحمد بن أسيد التميمي الأسدي المري المتوفى ٤٣٦هـ___ (روى عنه موطأ ابن وهب)

• ٣) _ أبو المرجي: الحسين بن عبدالله بن ذروان المصري بمحهول تاريخ الوفاة (روى عـن طريقه مكاتبة، مسند أحمد بن حنبل).

وهناك فئة غير الأندلسيين روى عنهم خلال زيارهم للأندلس:

٣٢) __ الرازي الخرساني: محمد بن الحسن بن عبدالرحمن بن عبدالوارث توفى بـــالأندلس ، ٥٤هــ (روي عنه كثيراً في المحلى)

٣٣) _ إبراهيم بن قاسم الاطرابلسي .

٣٤) ـــ أبوالمجد الفرات بن وهبة الله .

٠٠) _ أبو البركات : محمد بن عبدالواحد بن محمد الزبيري المكى .

ب _ أما عن تلاميذه فهم كثيرون نذكر منهم :

_ أبو عبدالله الحميدي المتوفى ٨٨٨هـ صاحب "جذوة المقتبس" ، " والأماني الصادقـة " في التاريخ " والجمع بين الصحيحين " في الفقه ، حيث أخذ عن ابن حزم أكثر علمـه، وأكـثر عنيـه الرواية ، وكان من المعجبين بأستاذه ابن حزم فأخذ على عاتقه نشر آرائه ، وفكـره في المشرق ، ويظهر أن الحميدي قد تشيع للمذهب الظاهري الذي كان ينادي به أستاذه ، ولكنـه فيما يقول البعض _ لم يكن يتظاهر به ".

_ على بن سعيد العبدي تتلمذ عليه وعمل على نشر علمه وآرائه ببغداد .

__ الإمام الوزير أبو محمد بن العربي قرأ عليه أكثر مصنفاته حيث قال: "صحبت الإمام أبا محمد على بن حزم سبعة أعوام سمعت منه جميع مصنفاته حاشا المحلــــد الأخــير مــن كتــاب الفصل..."".

__ أبوبكر محمد بن محمد الوليد الطرطوشي صاحب " سراج الملوك " وكتاب" البـــدع " قد أخذ عن ابن حزم ورحل إلى المشرق وتناظر مع الكثير من فقهاء العراق .

_ محمد بن سريح المقري روى عنه بالإجازة وكان خاتمه من روى عنه .

١ : انظر محمد أبوزهره : ابن حزم .. حياته وعصره ، آراؤه وفقهه ، دار الفكر العربي إيداع ١٩٧٨م ص ٤٧٦ وانظر سميد
 الأفغاني : ابن حزم رسالة المفاضلة بين الصحابه ص ٣١٦ .

٢ : د . زكريا إبراهيم : " ابن حزم الاندلسي " الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة بدون تاريخ ص ٥١ .

٣: ياقوت : معجم الأدباء ،المحلد : ٢ ١ ص ٢ ٤ ٢، الذهبي: تذكرة الحفاظ المحلد : ٢ حـــ : ٣ الطبعة : ١٤ ص ١٠٥١.

٤ : د . زكريا ابراهيم : ابن حزم الاندلسي ، مرجع سابق ، ص ٥٣ .

٥ : ياقوت : معجم الأدباء :المحلد ١٢ ص ٢٥٢، الذهبي : تذكرة الحفاظ ـــ المحلد : ٢ ، حـــ :٣ ص ١١٤٦.

_ على بن سعيد العبدري دافع عن آراء ابن حزم ببغداد .

_ ولده أبو رافع عمل على نشر علمه بالمشرق كما روى عنه ابناه أبو أسامه يعقوب وأبــو سليمان المصعب .

هذا وقد انتشر القول بالظاهر في عصر الموحدين وقد عُمِمَ العمل به وعمل على نشــــره في شمال أفريقيا وبلاد الأندلس كلها يعقوب بن يوسف بن عبدالمؤمن بن على الذي تولى من ســـنة مها لله من ٩٥٥ هـــ .

جـــ ــــ آثاره ومؤلفاته:

لقد أصبحت مؤلفات ابن حزم واقعاً فكرياً يبرز بإلحاح ، ويتميز بكونه لم يعالى بشكل كاف، فهو شخصية إسلامية أنتجت الكثير من المؤلفات ، ووحد في شخصه على نحو فذ الفقيه والعالم والأديب والسياسي ، كما ألها مؤلفات أفْصَحَتْ عن قوته الإبداعية العملاقة ، وعن مثابرته على اقتحام الحقول المعرفية وكشف خباياها ، هكذا تبدوا لنا السروح " الفاوستية ""، بحسدة بعمق في شخصه كممثل كبير للجدل والمناظرة ، ومدافع تغمره القناعة والحماسة عن مذهبه الظاهري في المجتمع العربي الإسلامي الأندلسي الوسيط ، ورغم ما واجهه مسن تعسن وصلافة من قبل فقهاء عصره الذين وجدوا في آرائه من يهدد مكانتهم عند الأمراء والحكام ، فاعتمدوا التدليس ، ورتبوا له المكائد التي وجدت الترحيب عندهم فنكلوا به أشد التنكيان ، وأحرقوا كتبه ، وحرَّموا تداول فكره . وأمام هذا كله لم يهتز ابن حزم سومن قبله حُوكِمَ تُن الثقافة الإنسانية في العصر اليوناني القديم في شخص سقراط الحكيم سومن فعند سماع سقراط نتيجة

١ : د.زكريا إبراهيم : ابن حزم الأندلسي ، مرجع سابق ص ، ص ٥٢ ، ٥٣ .

٢ : انظر في ذلك محمد أبوزهر : ابن حزم حياته وعصره ، مرجع سابق ص ، ص ٥٧٨ ـــ ٥٨٢.

٣ : نسبة إلى : " فاوست " بطل مسرحية غوته المسماة باسمه . وفاوست هذا يتميز بطموحه الهائل في الإحاطة بكل شــــيء في العالم .

الاقتراع الثاني (بأنه مذنب وحُكِمَ عليه بالإعدام متجرعاً السم) لم يهتز وقال للقضاة : أنـــا إلى الموت ، وأنتم إلى الحياة ، أينا مصيره أفضل ؟ الِعلْمُ عند الإله . وهاهو ابن حزم حين أمَــرَ ابــن عباد بحرق كتبه ومؤلفاته قال : '.

فإن يحرقوا القرطاس لا يحرقوا الذي تضمنه القرطاس ، بل هــو في صدري يسير معي حيــث استقلت ركائبي ويتزل إن أنـــزل ويدفــن في قــبري دعوني مــن إحراق رق وكاغــد وقولوا بعلم كي يرى الناس من يــدري وإلا فعـــودا في المكاتـب بدأة فكم دون ما تبغــون الله من ســتر

ولقد أجمع كل من ترجم له على ثقافته الواسعة وطول باعه في العلم وحلده عليه ، فكان انشط مفكري الإسلام عامة ، والأندلس خاصة ، وعَهَده الجميع سريع البديهة، فصيح اللسان، بارعاً ، دقيقاً في استدعاء الألفاظ المعبرة، فقد ذكروا أن الباجي أبا الوليد سليمان شارح الموطأ أنه المتمع به يوماً يناظره ، فقال له الباجي وهو يحاوره : أنا أعظم منك همة في طلب العلم ، لأنك طلبته وأنت معان عليه ، تسهر بمشكاة الذهب ، وطلبته وأنا أسهر بقنديل . فقال له ابن حزم : هذا كلام عليك لا لك ، أنك طلبت العلم رجاء حال تريد تبديلها بمثل حالي ، ولكني طلبته لا أرجو إلا نفعه دنيا وأخرى ويصفه الحميدي قائلاً : "كان أبو محمد عالماً بعلوم الحديث وفقه مستنبطاً للأحكام من الكتاب والسنة ، متقناً في علوم جمة ، عاملاً بعلمه زاهداً في الدنيا بعد الرياسة ... متواضعاً ذا فضائل جمة ، وتواليف كثيرة في كل ما تحقق به من العلوم ... وما رأينا والشعر نفس واسع ، وباع طويل ، وما رأيت من يقول الشعر على البديهة أسرع منه، وشعره والشعر نفس واسع ، وباع طويل ، وما رأيت من يقول الشعر على البديهة أسرع منه، وشعره كثير ، وقد جمعناه على حروف المعجم "لم . وفيه يقول صاعد : "كان ابن حزم أجمع أهل

١: بسام ـــ المذخيرة القسم الأول ـــ الجحلد الأول ص ١٧١ .

۲: الحميدي: جذوة المقتبس ص ٣٠٩.

الأندلس قاطبة لعلوم الإسلام وأوسعهم معرفة، مع توسع في علم اللسان والبلاغة والشعر والسّير والأخبار "\"، ويصفه ابن بسام فيقول: "كان كالبحر لا تكُف غواربه، ولا يروى شـــاربه "\"، وقريب من هذا يقول ابن حيان: "كان أبو محمد حامل فنون من حديث وفقــه وحــدل ونسب، وما يتعلق بأذيال الأدب، مع المشاركة في كثير من أنواع التعاليم القديمة من المنطــق ولسبب ، وما يتعلق بأذيال الأدب، مع المشاركة في كثير من أنواع التعاليم القديمة ، وحـدت في الفاون كتب كثيرة ، ويقول فيه أبو حامد الغزالي: "وحـدت في أسماء الله تعالى كتاباً ألفه أبو محمد بن حزم، يدل على عظيم حفظه ، وسيلان ذهنه ، وقــال عز الدين بن عبدالسلام: "ما رأيت في كتب الإسلام مثل المحلى لابن حزم ، والمغــني للشــيخ الموفق "٥. مما حدا بالبعض إلى القول بإن ابن حزم "حاحظ الأندلس بلا منازع "١. أما عن مــا ذكره صاعد بن أحمد الجياني في كتاب " أخبار الحكماء " عن مخالفة ابن حزم لأرسطو في بعـض ذكره صاعد بن أحمد الجياني في كتاب " أخبار الحكماء " عن مخالفة ابن حزم من العلماء الكبار، فيــه أصول منطقه فكان كثير الغلط . فإن الذهبي يقول منصفاً له " ابن حزم من العلماء الكبار، فيــه أدوات الاجتهاد كاملة ، تقع له المسائل الحررة والمسائل الواهية كما يقع لغيره ، وكـــل أحــد أدوات الاجتهاد كاملة ، تقع له المسائل المحررة والمسائل الواهية كما يقع لغيره ، وكـــل أحــد يؤخذ من قوله ويَثِرُكُ ، إلا رسول الله هيه .

أما عن أسلوب ابن حزم في مؤلفاته نجده يحدد منذ البداية الكيفية التي سيتناول بها الموضوع، محدداً منهجة في البحث، مشيراً إلى غرضه من الكتابة فيه ، معتمداً في عرض أفكاره على توظيف اللغة توظيفاً يجعل الفكرة واضحة قريبة للأفهام ، بعيداً عن اللغو والإطناب ،

١ : مقري : نفح الطيب ، المحلد : ٢ ص ٧٨ .

٢ : ابن بسام الذخيرة ص ١٦٧ .

٣ : ابن بسام : الذحيرة ص١٦٧ .

٤ : الذهبي : تذكرة الحفاظ : حــ :٣ص٣٤، وانظر ابن حجر العسقلاني: لسان الميزان المجلد: ٤، ص٢٠١

٥ : ابن حجر العسقلاتي : لسان الميزان جــ : ٤ ص ٢٠١ .

٦ : سعيد الأفغاني : " ابن حزم الأندلسي ورسالته في المفاضلة بين الصحابة " دمشق ١٩٤٨ ص٤٨ .

٧ : ياقوت : معجم الأدباء : حـــ : ١١ ، ١٢ ص ص . ٢٣٨,٢٣٦ .

٨ : الذهبي: تذكرة الحفاظ المجلد: ٢، ص ١١٥٣–١١٥٤

وروى عنه ولده الفضل أبي رافع " أن مبلغ تواليف أبيه نحو أربعمائه مُجلدٍ تشمل على قريب من ثمانين ألف ورقة" والملاحظ أن ابن حزم في المؤلف الواحد يستعرض آراء وأفكار متنوعة في الفلسفة والمنطق والفقه والتاريخ والأدب واللغة والأخلاق والسياسة وغيرها ، فكتابه " الفِصَل " مثلاً إذا اعتبرناه مرجعاً في التاريخ النقدي للأديان والفرق والمذاهب ، فهذا لا يمنع أنه تضمن آراء فلسفية وأخلاقية وطرق معرفية إضافة إلى آراء علمية في التولد والتوالد والاستحالة والطب، كذلك كتابه "طوق الحمامة" إلى جانب قيمته الأدبية فهو يُعتبر مرجع في فلسفة الحب والتربيسة وعلم النفس ، فإذا كان الأمر كذلك بالنسبة لبعض مؤلفاته التي بين أيدينا : فإن تصنيف مؤلفاته التي بين أيدينا : فإن تصنيف مؤلفاته التي هي مخطوطات سواء اعتبرت لم تكتشف أو ألها فُقدت من مجرد أسمائها أو عناوينها لأمر فيسه تسرع ومجازفة ، لذا فالتحفظ بالنسبة لتلك المؤلفات أمر يراه الباحث واحباً .

أما عن مؤلفاته التي فلتت من الإحراق ، واحتفظ له بها التاريخ فمن مضمون محتوياتها يمكنن عرضها في التصنيف التالي : ــــ

أولاً: في الفلسفة وعلم الكلام والأخلاق.

الآراء والنحل "، وذكره المقري بعنوان "الفِصَل بين أهل الأهواء والنحل". ذكره ياقوت بعنوان " الفصل بين أهــــل الآراء والنحل "، وطبع لأول مــــرة بالعنوان الأول في المطبعة الأدبية ١٣١٧هــ "، وفيه انتقد من وجهة نظــره الفــرق الإســـلامية المختلفة نقداً شديداً، مهاجماً الأشعرية في مسألة صفات الله. كما تضمن انتقادات للعقائد غـــير

١: ياقوت: معجم الأدباء: حسد ١١: ١٢ ص ص ٢٣٨، ٢٣٩.

٢ : هكذا وصف آسين بلاثيوس كتاب " الفِصل " ولكنه أدرجه في تصنيفه ضمن مؤلفات ابن حزم في الفقه والأصول وعندما تناوله بالتعليق تناوله في إطار كونه مادة في التاريخ النقدي للأديان والفرق والمذاهب : انظر آنخل جنثالث بالنثيا : تــــاريخ العلم الأندلسي مرجع سابق ص ، ص ٢٢١,٢١٩

٣ : عبدالسلام محمد هارون : " جمهرة أنساب العرب " لابن حزم الاندلسي الطبعـــة : ٤ ، دار المعـــارف القـــاهرة ص ، ص

الإسلاميه كاليهودية والنصرانية ، وترجمه آسين بلاثيوس إلى الإسبانيه وانتهى من دراسته لهلذا المؤلف الضخم إلى اعتباره تاريخاً لعلم الكلام في الإسلام قائلاً عنه : " إننا لا نجد بين أيدينا وثيقة هي أغنى ولا أجدر بالثقة من كتاب " الفصل " لابن حزم تمكننا من تتبع سير تيار الثقافة اللذي لم يتوقف أبداً خلال العصور الوسطى فيما يتصل بتاريخ الآراء والمذاهب ، ففصى ثنايا هلذا الكتاب يتجلى لنا ذلك النسيج الذهبي الذي تتألف منه الفلسفة الخالدة أ.

" _ رُسالة " النصائح المُنجية من الفضائح المحزية والقبائح المُرْديَة من أقوال أهل البـــدع والفرق الأربع المعتزلة والمُرجئة والحوارج والشيعة "، وقد تَرْجَمَ " إســـرائيل فردليـــدر" وفســـر بإسهاب الفصل الخاص بالشيعة ".

وهذه الرسالة تضمنها كتاب " الفصل " المجلـــد الثـــالث ،حـــــ: ٤ص،ص ١٧٨ ـــ ٢٢٧ بعنـــوان " ذكر العظائم المُخرجة إلى الكفر أو إلى المُحال من أقـــوال أهـــل البـــدع المعتزلـــة " الخـــوارج والمرجئة والشيعة.

إسالة " في الجواب عن حكم القول بأن أرواح أهل الشقاء معذبة .. "، ذكرهــــا ابـــن
 حزم في الفِصل باســـم : بقاء أهل الجنة والنار أبداً المجلد : ٣ ص ٨٣ . وطبعت أيضاً ضمــــن
 رسائل ابن حزم الاندلسي تحقيق د. إحســـان عباس الجزء : ٣ ص ، ص ٢١٩ ــ ٢٣٠ .

١ : آنخل جنثالث بالنثيا : تاريخ الفكر الأندلسي مرجع سابق ص ٢٢٨ .

انظر دائرة المعارف الإسلامية: أصدرها بالإنجليزية والفرنسية والألمانية أئمة المستشرقين في العالم، النسخة العربية، ترجمسية وتعليق د. محمد ثابت الفندي، إعداد إبراهيم خورشيد، أحمد الشنشنتاوي، د. عبد الحميد يونسسس ج: ١ الطبعسة الأولى ١٩٣٣ دار الشعب القاهرة ص ٢٥٨.

٣ : المرجع نفسه: الموضع نفسه.

۲ __ فصل "في معرفة النفس بغيرها وجهلها بذاتها " ، طُبِعَت ضمن رســــائل ابــن حــزم
 الاندلسي ، تحقيق د . إحســان عباس الجزء : ١ ص ٤٤٣ .

٧ _ فصل " هل للموت آلام أم لا ". طبعت ضمن رسائل ابن حزم د. إحسان عباس الجزء: ٤ ص ٣٥٧

٩ __ رسالة " في الرد على الهاتف من بعد " طبعت ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي الجزء:٣
 ص ، ص ، ١١٧ __ ١٢٨

١٠ ـــ التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية حققه د. احسان عباس ونشر ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي ج: ٤ ص ، ص٩٣ ــ ٢٥٤.

١١ __ رسالة " في مراتب العلوم وكيفية طلبها وتَعْلُق بعضها ببعض " يُبْرِزَ في__ها تخطيطًا منهجياً إسلامياً للتربية . طبعت ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي ج : ٤ ص ص ٢١ _ ٩٢ .

١٢ _ رسالة " طوق الحمامة في الألفة والإلاف " . من أوائل مصنفاته ، وألفة في شـــاطبة زهاء ١٨ هــ وقبل وفاة خيران ١٩ هــ ، وكشــف عنه " دوزي "، وترجم إلى عدة لغلت، فقد قام نيكل " A.R.NYKL " بترجمته إلى الإنجليزية ١٩٣١م ، كمــا ترجمها " سـالير " إلى الروسية ١٩٣٣م. وكذلك د. الطاهر أحمد مكي دراسات أندلسية ابن حزم وكتــاب طــوق

١ : انظر : دائرة المعارف الاسلامية ، مرجع سابق ص٢٦٢.

الحمامة ط: ٤ ، ١٩٩٣ م، وفي هذا الكتاب يبدو ابن حزم دقيق الملاحظة ، بارع الأسلوب شائق الشاعرية .. مبرزاً أفكاره النفسية بأقاصيص استمدها من تجاريبه الخاصة وتجاريب معاصريه وشواهد استقاها من شعره ، ويعطينا أيضاً صورة شائقة لناحية من نواحي الحياة في عصره أ .

۱۳ ـــ رسالة " التوقيف على شارع النجاة باختصار الطريق "، طبعت ضمن رسائل ابــن حزم ج : ٣ ص ص. ١٤٠ــ١٤٩ .

1٤ __ رسالة في " تفسير ألفاظ تجري بين المتكلمين "، طبع ضمن رسائل ابن حــــزم الأندلسي ج: ٤ ص ص ٤٠٩ __ ١٤ ، ويرى الدكتور إحسان عباس .. أنها لا تمثل رســـالة مستقلة لأنها مستخرجة من كتاب النبذ الكافية في أصول أحكام الدين .

10 ___ كتاب " الأصول والفروع "، "جزآن" ، تصحيح وضبط جماعة من العلماء بإشراف الناشر ، دار الكتب العلمية بيروت ط: ١٩٨٤ . يعرض فيها ابن حزم لماهية الإيمان والفرين والناشر ، دار الكتب العلمية بيروت ط: ١٩٨٤ . يعرض فيها ابن حزم لماهية الإيمان والفرين والسرد بينه وبين الإسلام ، وعذاب القبر والرؤيا والقيامة والسحر والتولد والكمون في الأشياء والروعا على من قال بتناسخ الأرواح وقضايا معرفية كثيرة . وواضح أنه مختصر لكتاب " الفصل " كما ذكر ذلك الذهبي في : السير .

17 ــ كتاب " الأخلاق والسير في مداواة النقوس " وهو غمرة سُنى نضوجه وخلاصة تجاربــه القاسية وقد ناقش هذه الرسالة وترجمها إلى الإسبانية ميكول آسين .

ثانياً: الفقة والعلوم الشرعية:

١ ... كتاب " المحلى بالآثار في شرح المحلى بالاختصار " .

١: انظر : دائرة المعارف الإسلامية ، مرجع سابق ص ٢٥٦.

Las Caracteres y La Conducta:Miguel Asin Tratado de moral pretica par Aben Hazm : ٢ عن دائرة المعارف الإسلامية ـــ مرجع سابق ص ٢٥٩ .

حققه وطبعه الشيخ أحمد شاكر والشيخ عبدالرحمن الجزيري وابنه محمد منير الدمشـــقي في ١١ بحلداً ، ونلمح فيه بوضوح تطبيق ابن حزم لأصول الظاهرية حيث أخذ بظاهر لفظ القــرآن والأحاديث الصحيحة .

٢ _ كتاب " الإحكام في أصول الأحكام ". ويعتبر من أهم كتبة الفقهية والشــــرعية ويتضمن آراء وبراهين قيمة في اللغة .. حققه ونشره الشيخ أحمد شاكر مطبعة السعادة ونشــره أيضاً زكريا على يوسف مطبعة العاصمة ــ القاهرة بدون تاريخ .

٣ _ كتاب " النُبذ الكافية في أصول الفقه الظاهري". وهو مختصر لكتاب الأحكام، نشره وقدم له الشيخ محمد زاهد الكوثري، وكذلك قام بتحقيقه الأستاذ محمد صبحي حسن حلاق ط: ١ دار ابن حزم للطباعة بيروت ١٩٩٣م.

٤ __ كتاب " إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل ". وقد لخص ابن حزم هذا الكتاب ، وحقق هذا الملخص ونشره الأستاذ سعيد الأفغاني __ دمشق ١٣٧٩ هــ ، ويمشل صورة مختصرة للمنهج الظاهري الحزمي .

صلة " التلخيص لوجوه التخليص ". طبعت ضمن رسائل ابن حزم تحقيق د . إحسان عباس ج : ۲ ص ص ۱٤۱ ـــ ۱۸٤ .

٦ __ رسالة " في الغناء الملهي ". طبعت ضمن رسائل ابن حزم تحقيق د . إحسان عباس ج: ١ ص ص ٤١٧ __ ٤٣٩ .

٧ __ رساله" في الجواب عما سُئل عنه سؤال تعنيف ". طبعت ضمن رسائل ابن حسزم الأندلسي ج: ٣ ص ص ٧١ __ ١١٦.

٨ ـــ رسالة " مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات ". عرض فيه ابن حــــزم
 للإجماع وشروطه والحجج فيه ، نشره القدسي ١٩٥٧ م ومعه نقد مراتب الإجماع لابن تيمية .

9 _ كتاب " الاستقصاء ". لم يذكره أحد وقد عثر عليه الأستاذ سعيد الأفغاني في رسالة الزركشي (الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة) ص٧٩طبـــع المكتبــة الهاشميــة بدمشق أ.

١٠ _ كتاب " نكت الإسلام" . نُشر وتُرجم إلى الإسبانية في غرناطة ١٩١١م

١١ ــ رسالة " البيان على حقيقة الإيمان ". نشرت ضمن مجموعة رسائل ابن حزم الأندلسي
 ١٩٥٤م وأيضاً الطبعة الثانية ١٩٨٧ م ج: ٣ ص ص ١٨٥ ــ ٢٠٣.

١٢ ــ كتاب " الناسخ والمنسوخ ". طبع بهامش تفــسير الجلالين ١٣٠٨ هــ ١٣٢١ هـــ القاهرة . وهناك إجماع على أنه ليس لابن حزم الأندلسي .

١٣ _ كتاب " كشف الالتباس لما بين الظاهرية وأصحاب القياس " . ذكره ابن بســـام في الذخيرة ص ١٤٣ ، وأشار إليه ابن حزم في كتابه المحلى باسم " الإعراب في كشف الالتبــاس " وقد عثر الباحث على مخطوط يحتوي على الجزء الثاني بدار جمعة الماحد للتراث قسم المخطوطات بالشارقة ، والنسخة مصدرة باسم المالك " الحسن الخاتمة محمد إبراهيم الشهير بالبدر وعنوالهــا " هذا مفرد فيه الجزء الثاني من كتاب الإعراب من تأليف الشيخ الإمام الحافظ .. الوزير الشــهير بأبي محمد على بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي رضى الله عنه ، وفيه فهرست يضم الجــزء الأول وهذا الجزء الثاني " ويضم شمسة فصول (من الفصل الثامن وحتى الفصل الثـاني عشــر) وعدد صفحاته ٢٢١ صفحة ، والصفحة الثانية مُعَنُونة بخط واضح " قطعة من كتاب الإعــراب لابن حزم الظاهري " وفي لهاية الجزء تعليق للناسخ أنه نقل عن الأصل بخــط المؤلـف وتــاريخ

١ : انظر سعيد الأفغاني : ابن حزم الأندلسي رسالة في المفاضلة بين الصحابة ط : ٢ ص ٥١ .

٢ : دار جمعة الماجد للتراث والمخطوطات PIETERSE DE VISON INTERNATIONAL LTD. الشارقة ، الإمارات العربيسة المتحدة . Microfilm Servce . Chester Beally, Library 3482, Ms

الأصل في الموثق يوم رابع عشر من شهر شعبان.. (غير واضح السنة) وأن تاريخ النسخ هو يوم الأحد ثامن عشر شهر جمادى الأولى سنة ٧٦١هـ..

١٤ __ رسالة " الدرة في تحقيق الكلام فيما يلزم الإنسان اعتقاده ". وذكرت في مخطوطـــة " شهيد على "¹.

ه ١ _ رسالة " في مسألة الكلب "٢.

17 _ قصيدة في " الفقه الظ__اهري ". طبعت ونشرت بنهاية كتاب الإشارة إلى معرفة الأصول والوجازة في معنى الدليل (لأبي الوليد سليمان بن خلف البـاجي المتوفي ٤٧٤هـ، أعدها مصطفى الوضيفي ومصطفى ناجي مركز إحياء التراث المغربي _ الرباط ، ص ٣٣ .

١٧ __ رسالة " حجة الوداع " وفيها يعرض ابن حزم تفاصيل حجة الـــوداع للرســـول ﷺ ويبين أركانها ، حققها الأستاذ محمود حقى ، وطبعت في دار اليقظة العربية ، دمشق ١٩٥٩م .

ثالثاً: السياسة والتاريخ والأنساب:

١ ــ جوامع السيرة .. طبع في القاهرة ١٩٥٦م تحقيق د.إحسان عبـــاس ونــاصر الأســـد
 وراجعه الشيخ أحمد شاكر وألحق به خمس رسائل أحرى هي :

٢ _ القراءات المشهورة في الأمصار.

١: أنظر" تصدير عام " رسائل ابن حزم الأندلسي الجزء الأول ، ص ، ص ٥ ــ ٧ حيث أشار د. إحسان عباس إلى ما تضمنه عنطوط " شهيد علي " رقم ٢٧٠٤ ، ويذكر أن ١٨ خمس عشرة رسالة عرضها بالترتيب الذي وردت عليه في المخطوط وعندما علق عليها ذكر أن هذه الرسائل قام بنشرها عدا الرسائل ١٢،١٠٥،١١٠ وهذه الرسائل هي : " رسالة السدرة في تحقيق الكلام فيما يلزم الإنسان اعتقاده " ورسالة " في مسألة الكلب " ورسالة في الإمامة " ورسالة في أرواح الأشــقياء " وقد أشار إلى أن هذه الرسائل سيتم نشرها في هذه السلسلة (أي ضمن رسائل ابن حزم الجزء الأول) إلا أن الرسالتين " في مسألة الكلب " و " الدرة في تحقيق الكلام .. " لم تنشر ضمن هذه السلسلة " ربما سقطت سهواً في الطباعة

- ٣ _ أصحاب الفتيا من الصحابة ومن بعدهم .
 - ٤ _ أسماء الصحابة والرواة .
 - ه __ جمل فتوح الإسلام .
 - ٦ _ أسماء الخلفاء والرواة .

٧ _ " نقط العروس في تواريخ الخلفاء" ، يُعد مصدراً هاماً في تاريخ الخلافة الإسلامية ذكره ابن خلكان ، ونشره لأول مرة الأستاذ زيبولد ١٩١١م ، في بحلد الدراسات التاريخية بغرناطة ، ثم أعاد نشره د . شوقي ضيف في مجلة كلية الآداب حامعة القاهرة ١٩٥١م وطبع أيضاً ضمرائل ابن حزم الأندلسي تحقيق د إحسان عباس جد : ٢ ص ص ١١٥ ـ ١١٦٠ .

٩ __ رسالة " في فضل علماء الأندلس " ذكرها المقري في نفح الطيب وحققها ونشرها د.
 إحسان عباس ضمن " كتابه تاريخ الأدب الأندلسي عصر سيادة قرطبة " ، وهي شاملة لعلماء الأندلس ومؤلفاقم .

. ١ _ رسالة " في أمهات الخلفاء " نشرها د. صلاح الدين المنجد في مجلة المجمـــع العلمــي العربي بدمشق ، المجلد : ٣٤ ، ١٩٥٩ م ص ص ٢٩١ _ ٢٩٩ وفيها يذكر أسماء أمهات الخلفـاء الراشدين والأمويين في المشرق وبعض الأمويين في المغرب وبعض الخلفاء العباسيين .

وطبعت أيضاً ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي د. إحسان عباس حـــــ : ص ص ١١٩ -

١٢ __ رسالة " في المفاضلة بين الصحابة ". ذكرها ابن حزم في كتابه " الفصل " المحلد: ٤ ص ١١١ ونشرها مستقلة الأستاذ سعيد الأفغاني بدمشق ١٩٤٠م .

١٣ _ " قصيدة ميمية " ذكرها ابن خير في فهرسته ص ٤١٧. قال حدثني بما شيخنا أبـــو الحسن شريح بن محمد المقري رحمه الله قراءة مني عليه ، عن أبي محمد بـــن حــزم رحمــه الله ناظمها، وأبياتما ثلائة وسبعون بيتاً أولها :

لك الحمد يارب والشكر ثم لك ما باح بالشكر فم !

٤١٠ " قطعة بائية " . ذكرها ابن خير في فهرسته ص ٤١٧ نظمها ابن حزم عند حروجـــه
 من إشبيلية أولها :

أنا الشمس في جو العلوم منيرة ولكن عيبي أن مطلعي الغرب

وطبعت ضمن قصائد ابن حزم تحت عنوان " ما لم ينشر من شعره " وهي القصائد التي وردت في مخطوطة ديوان ابن حزم أ. ضمن كتاب دراسات أندلسية ابن حزم وكتابه " طوق الحمامــة " د. الطاهر أحمد مكى ص ، ص ٣٣٢ ــ ٣٣٥ .

ه ١ _ " حواب عن قصيدة نقفور عظيم الروم " التي وجهها إلى المطيع لله أمـــير المؤمنـــين أوردها السبكي في " طبقات الشافعية " باسم " قصيدة في الهجاء "، وقد وردت ضمن مخطوط "

١: د. الطاهر أحمد مكي " دراسات أندلسية ابن حزم وكتابه طوق الحمامة " حيث يعلق على مخطوط " ديوان ابن حزم " ومـــــا
 حاء فيه من قصائد ص ، ص ٢٨٩ ـــ ٣٣٢ .

ديوان ابن حزم " رقم ز ١٦٣٠٢. في الرد على نقفور ، وجاءت في ٥٩ بيتاً ، وخاطب ٩ــــــا عبدالرحمن بن بشير ، قاضي الجماعة في قرطبة ، ويكنى أبا المطرف ، ويعرف بابن الحصار .

مصنفات ابن حزم التي ماتزال مخطوطة أو مفقودة:

١ __ كتاب الترشيد في الرد على كتاب الفريد لابن الراوندي في اعتراضاته على النبوات ذكره الذهبي في سير النبلاء .

٢ __ رسالة في الحدود __ ذكرها الذهبي في سير النبلاء باسم في الحد والرسم وذكره ابسن
 حجر في " التهذيب " المجلد : ٧ ص ١٨٥.

٣ _ كتاب " أسماء الله الحسني" . أشار إليه الغزالي وامتدح ابن حزم عليه ، ذكره الذهبي في تذكرة الحفاظ بحلد ٢ ، جـ : ٣، ص١١٤٧ .

٤ __ كتاب " كشف الالتباس " لما بين أصحاب الظاهر وأصحاب القياس ذكره ابن بسام في الذخيرة ص ١٤٣ ، والمقري في النفح المجلد ٢ ص ٧٩ وأشار إليه ابن حزم في كتابه المحلى باسم " الإعراب في كشف الالتباس " وقد عثر الباحث على الجزء الثاني من هذا الكتاب وسسبقت الإشارة إليه و لم يحقق بعد .

٥ __ كتاب "الإيصال في فهم الخصال الجامعة لجمل شرائع الإسلام ، في الواجب والحــــلال والحرام والسنة والإجماع " (في أربعة وعشرين بحلداً) ذكره ياقوت في معجم الأدباء حـــ: ١٢ ص ص ٣٤٣_٢٤٣ وقد اختصر بعض هذا الكتاب ابنه الفضل أبي رافع ليكمــل بعــض أجزاء المحلى ، وذكره أيضاً المقري: في النفح المجلد : ٢ ص ٧٩ ، وذكره الذهــــبي في تذكــرة الحفاظ المجلد : ٢ حــ : ٣ ص ١١٤٧ ، وابن بسام في الذحيرة ..

١ : المرجع السابق ص ٢٩١ ونص القصيدة ص ٣٣٣ .

٢ __ كتاب " الجامع في صحيح الحديث باختصار الأسانيد والاقتصار على أصحها " ذكـره المقري في النفح المجلد : ٢ حـــــ : ٣ ، ص
 المقري في النفح المجلد : ٢ ص ٧٩ ، والذهبي في تذكرة الحفـــاظ المجلـــد : ٢ حـــــ : ٣ ، ص
 ١١٥٢ .

٧ _ " رسالة في الوعد والوعيد " وبيان الحق في ذلك من الســـنن والقــرآن ، كتبــها أبي الأحوص معين محمد التحيــبي ، (وردت في مخطوطة " شهيد على " رقم ٢٧٠٤) وذكرهــــا الذهبي في سير النبلاء باسم الصمادحية في الوعد والوعيد .

9 __" الصادع والرادع " على من كفر أهل التأويل من فرق المسلمين والرد على من قــال بالتقليد ، ذكره الذهبي في تذكرة الحفاظ مجلد : ٢ جــ : ٣ ص ١١٥٧ ، ذكره ابن بســام في الذخيرة القسم الأول المجلد : ١ ص ١٧٠ والمقري في النفح المجلد : ٢ ص ٧٩ ، وياقوت : في المعجم ، المجلد : ١١ ، ١٢ ص ٢٥١.

١٠ ـــ " الحصال " وهو في مجلدين وأبسط الكتب الفقهية، ذكره الذهبي في السير المنشــورة في مجلد المجلد : ١٠١ حــ : ١٠ دمشق ١٩٤١م ص ص . ٤٣٣ ـ ٤٣٦ .

١٢ _ " اليقين في نقض تمويه المعتذرين عن إبليس وسائر المشركين " ذكـره الذهـبي " في الــرد السير " ، وذكره ابن حزم في " الفصل " المجلد : ٣، ص ١٥٠ ، والمجلد : ٥ ، ص ٤٨ في الـــرد

على عطاف بن دوناس باسم " اليقين في النقض على الملحدين المحتجين عن إبليس اللعين وسائر الكافرين"

١٣ ـــ الرسالة " البلقاء " في الرد على محمد عبدالحق محمد الصقلي وهي في مجلد واحــــد ، ذكره الذهبي في السير.

١٤ _ كتاب " من اعترض على الفصل " . ذكره الذهبي في سير النبلاء ، في مجلد .

١٦ _ " الإنصاف " (في الرجال) ذكره ابن حجر العسقلاني في لسان الميزان المحلــــد : ٦ ص ٢١٧ .

١٧ _ " التبيين " في هل عَلِمَ المصطفى أعيان المنافقين ذكره الذهبي في سير النبلاء في تلدث علدات .

١٨ _ " مهم السنن " ذكره حاجى خليفة في كشف الظنون .

١٩ _ كتاب " مختصر في علل الحديث " ذكره الذهبي في السير، في محلد.

٢٠ _ رسالة " في معنى الفقة الظاهري " ذكره الذهبي في السير .

٢١ ــ رسالة " في معنى الفقه والزهد " ذكره الذهبي في السير .

٢٢ ــ كتاب " الآثار التي ظاهرها التعارض ونفي التناقض " ذكره الذهبي في السير.

٢٣ _ كتاب " الرد على من كفر من المتأولين من المسلمين "ذكره الذهبي في السير .

٢٤ _ كتاب " قسمة الخمس " في الرد على إسماعيل القاضي _ مجلد ذكره الذهبي في السير ، وجاء باسم قسمة الخمس في الرد على إسماعيل بن إسحاق ترجمة في تاريخ بغداد جر : ٢ ص ٢٨ ، الإحكام جر: ٣، ص ١٠ .

٢٥ _ كتاب " فيما خالف فيه أبو حنيفة ومالك والشافعي جمهرة العلماء ، وما انفرد بـــه كل واحد و لم يسبق إلى مثاله "، ذكره الذهبي في تذكرة الحفاظ بحلــــد : ٢ جــــ : ٣ ، ص كل واحد و لم يسبق إلى مثاله "، ذكره الذهبي في تذكرة الحفاظ بحلـــد : ٢ جــــ : ٣ ، ص كل واحد و لم يسبق إلى مثاله "، ذكره الذهبي في كتابه " المحلى " .

٢٦ _ كتاب "التصفح في الفقه" مجلد واحد ذكره الذهبي في السير.

٢٧ _ كتاب " الفرائض " . ذكره الذهبي في السير في محلد .

٢٨ _ كتاب " الإملاء في قواعد اللغة ". ألف ورقه ذكره الذهبي في السير.

٢٩ _ رسالة " في عدد ما لكل صاحب في مسند بقي " .

٣٠ _ رسالة في " تسمية شيوخ مالك " . ذكره الذهبي في السير .

٣١ __ كتاب " الإجماع " ومسائلة على أبواب الفقه ذكره الذهبي في سير النبلاء ، المنشــور في مجلة المجمع العربي مرجع سابق المجلد : ١٦ جــ : ١٠ ص ٤٣٣ _ ٤٣٩ .دمشق ١٩٤١ .

٣٢ _ " في الاعتقاد " ذكره الذهبي في تذكرة الحفاظ ، مجلد : ٢ ، حـــــ : ٣ ص ١١٤٩ وهي رسالة نقضها أبوبكر بن العربي برسالة "الغرة" .

٣٣ _ كتاب " تارك الصلاة عمداً " ذكره الذهبي في السير باسم من ترك الصلة عمداً رسائل ابن حزم الجزء: ١ ص ١٠ .

٣٤ _ كتاب " مناسك الحج " .

٣٥ _ " الإمامة والخلافة في سير الخلفاء ومراتبها والندب إلى الواحب منها " ذكره المقري و النفح المجلد: ٢ ، ص ٧٩ ، واشار ابن حزم إلى كتاب باسم السياسة في " التقريب لحد المنطق " ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي حد: ٤ ص ١٨١ مستخدماً لفظة السياسة . عمين التدبير ، وذكره ابن عباد الرندي في الرسائل الصغرى ص ١٥ ونقل منه شيئاً في بعض أحسوال النفس لذا يرجح د . إحسان عباس أن كتاب السياسة مختلف في موضوعة عن كتاب " الإمامه والخلافة " .

٣٦ _ " ذكر أوقات الأمراء وأيامهم بالأندلس " ذكره الحميدي في الجذوة ص ١٦٨ .

٣٧ __ كتاب " الفضائح " ذكره ياقوت في معجم البلدان عن " البربر " ويتحدث فيه ابـــن حزم عن فضائح ملوك البربر ومخازيهم .

٣٨ ـــ " غزوات المنصور بن أبي عامر " ذكره الذهبي في سير النبلاء .

٣٩ _ " فهرست شيوخ ابن حزم " ذكره ابن خير ١ ، في فهرسته ص ص ٤٢٩ .

٤٠ ــ " مقدمة كتاب جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس " للحميدي وهــــي زهـــاء٣٤ صفحة .

٤١ ـــ " كتاب اختلاف الفقهاء الخمسة " مالك وأبي حنيفة والشافعي وأحمد وداود ذكـــره الذهبي في السير .

١ : هو أبوبكر بن حير بن عمر بن حليفة الأموي الاشبيلي " فهرسة " ما رواه عن شيوخه من الدواوين المصنفة.) تـــوف ٥٧٥
 هــ طبعت وقوبلت على أصل المحطوط في خزانة الاسكوربال بمعرفة الشيخ فرنسشكه قدارة زيدين وتلميذه حليان ربـــارة طرغوة، طبعــة منقحة عن الأصـــل المطبوع في مطبعة قومش بسرقسطة ١٨٩٣م.

- ٤٧ __ " مؤلفات في الظاء والضاد " ذكره الذهبي في سير النبلاء المنشـــور بمجلـــة الجمــع العلـــمى العربي المجلد : ١٦ ج: ١ دمشق ١٩٤١م ص ص ٤٣٣ ـــ ٤٣٩ .
 - ٣٤ _ " الفصاحة والبلاغة "رسالة في ذلك لابن حفصون ذكره الذهبي في السير.
- ٤٤ __ " التعقيب " على الإقليلي في شرحه لديوان المتنبي ذكره الذهبي في السير ، وذكره ابن بشكوال في الصلة جــ: ١ ص ٢٧٤ باسم " الرد على ابن الإقليلي في شعر المتنبي " .
 - ه ٤ _ " كتاب العظايم " ذكر في مخطوط " شهيد علي "
 - ٤٦ _ " كتاب العانس " في صدمات ذكر في مخطوط " شهيد علي ".
- ٤٧ __ " ما خالف فيه أبوحنيفة ومالك والشافعي "جمهور العلماء وما انفرد به كل واحـــد و لم يسبق إلى ما قاله ذكره الذهبي في تذكرة الحفاظ مجلد : ٢ ، حـــ : ٣ ص ١١٥٢.
- ٤٨ ـــ " رسالة في أن القرآن ليس من نوع بلاغة الناس " ذكره ابن حزم في " الفصــــل " المجلد : ١ ص ١٠٧ .
 - ٤٩ _ " القراءات " ذكره ابن حزم في المحلى، المجلد: ٣ص، ص ٢٥٣ . ٣٦٦٠ .
 - . ه _ مقالة " السعاده "ذكرها الذهبي في السير .
 - ١٥ _ "تسمية الشعراء الوافدين على ابن أبي عامر " " المنصور " ذكرها الذهبي في السير .
 - ٢٥ _ " الاستجلاب " ذكرها الذهبي في السير " مجلد " .
 - ٥٣ _ كتاب " نسب البربر " ذكره الذهبي في السير " محلد " .
 - ٤٥ _ الرسالة " اللازمة لأولي الأمر " ذكره الذهبي في السير .
 - ٥٥ __ قصر الصلاة "، رسالة صغيرة ذكرها الذهبي في السير .

- ٥٦ ـــ جزء في " فضل العلم وأهله " ذكرها الذهبي في السير .
- ٥٧ _ أجوبة على " صحيح البخاري فتح الباري " مجلد : ١ ، ص ١٧ .
- ٥٨ __ الإنصاف " في الرجال ذكره ابن حجر : لسان الميزان محلد : ٢ ، ص ٢١٧
 - ٥٩ _ " الحدود " ذكره ابن حجر في التهذيب مجلد: ٧ ، ص ١٨٥ .
 - . ٦ " زجر الغاوي " ذكره الذهبي في السير ، جزءان .
 - ٦١ ــ رسالة " المعارضة " ذكره الذهبي في السير .
 - ٦٢ ــ " الفرائض " ذكره الذهبي في السير .
 - ٦٣ ـــ مُسائلة " هل السواد لون أم لا " ذُكرت في " الفصل " .
 - ٢٤ ــ رسالة " التأكيد " ذكرها الذهبي في السير .
 - ٦٥ _ " الضاد والظاء " ذكرها الذهبي في السير .
- ٦٦ ــ بيان " البلاغة والفصاحة "، رسالة إلى ابن حفصون ذكرها الذهبي في " الفصل " .
 - ٦٧ _ رسالة في " الطب النبوي " ذكرها الذهبي في السير .
 - ٦٨ _ كتاب في " الأدوية المفردة "١.
 - ٦٩ ـــ " حد الطب ".
 - ٧٠ _ مقالة في " شفاء الضد بالضد ".
 - ٧١ ــ " شرح فصول بقراط " .

١ : المؤلفات من ٥١ إلى ٨٢ نقلاً عن د . إحسان عباس " رسائل بن حزم الأندلسي " الجزء الأول ص ، ص ١٤ ، ١٥ .

- ٧٢ ـــ مقالة في " النحل " .
- ٧٣ ـــ مقالة في " المحاكمة بين التمر والنبيذ " .
 - ٧٤ _ " بلغة الحكيم " .
 - ٧٥ ـــ " إحازة لتلميذه شريح " .
 - ٧٦ _ " إجازة للحسين بن عبدالرحيم ".
 - ٧٧ ـــ " المرطار في اللهو والدعابة ".
 - ۷۸ ـــ ترتیب مسند بقی بن مخلد .
 - ٧٩ ـــ " جزء في أوهام الصحيحين ".
- ٨٠ ــ كتاب تفسير :" حتى إذا استيأس الرسل " .
- ٨١ ... رسالة في آية : " فإن كنت في شك مما أنزلنا إليك ".
 - ٨٢ ـــ " مراتب الديانة " .

(١ - ٥) حدة الطبع في ابن حزم وأسبابها :

لقد عُرف عن ابن حزم إلى جانب صدقه واخلاصه وتمسكه بدينه وكرمه وعفته وتفانيسه في سبيل الحق ، كان لدوداً في خصومته ، لا يصفح ولا ينسى ثاره ، ولوعاً بالسخرية من خصومه شديد الاعتداد بما أوتي من علم ، وهذا الطبع جعله عنيفاً في مناقشاته ومناظراته ، حسريء في النيل من الخصم بألفاظ لاذعة ، حتى أصبحت حدة ألفاظه وشدة الكلمسات الستى يستعملها

١ : أنجل حنثالث بالنثيا ـــ تاريخ الفكر الأندلسي مرجع سابق ص ٢١٦ .

مضرب المثل في بلاد الإسلام كلها "١، ولقد أوجز ذلك في أبلغ عبارة أبوالعباس بـــن العريــف حيث قال : " كان لسان ابن حزم وسيف الحجاج شقيقين " " . إلا أن حدة الطبيع فيه لها مبرراتها، منها ما كان يعانيه من ربو في الطحال إذا اشتد عليه تولدت فيه الحمة ضحرا، وضيقــــاً وتبدل حاله وفي ذلك يقول: " لقد أصابتني علة شديدة ولدت في ربواً في الطحـــال شــديداً ، فَوَلْدَ ذلك علىّ من الضجر ، وضيق الخُلق ، وقلة الصبر والنـــزق ، أمراً حاسبت نفسي فيــه ، إذ أنكرتُ تبدل خلقي،واشتد عجبي من مفارقتي لطبعـــي "٣. إضافــة إلى الظــروف السياســية على التشرد والنفي بعيداً عن الديار، وأكد ذلك آسين بلاثيوس بقوله: " إن ابن حزم قد عـــابي من ألوان الظلم ما أنضب معين الرقة واللين في نفسه ، وشاهد من مساءات الفوضى السياسية التي شربت على الأندلس بجرايالها في أيامه ما نفر نفسه ، وأوذي في نفسه وكرامته بما لقي مـــن الاضطهاد ، ورأى الناس أجمعين ينكرون قدره ويتجــهمون لـــه ويقـــاطعون مذهبـــه الديــــني ويُحَرَّمُونَه" أَ، وقد عبر ابن حزم عن ذلك بقوله " أنـــت تعلـــم أن ذهـــني متقلـــب ، وبــــالي مضطرب، بما نحن فيه من خلو الديار ، والجلاء عن الأوطان ، وتغـــير الزمــان ، ونكبــات السلطان وتغير الأخوان ، وفساد الأحوال وتبدل الأيام ،وذهاب الوفر والخروج عــن الطـــارف والتالد ... "٥، ولقد وصف الذهبي تلك الحالة التي عاناها ابن حزم قائلاً : " لقد امتحسن هـذا الرجل وشدد عليه، وشرد عن وطنه وجرت عليه أمور لطول لسانه واستخفافه بالكبار ووقوعـــه في أئمة الاجتهاد ""، ويضاف إلى الأسباب السابقة في حدة طبعه الاتمامات التي وجهها علمـــاء

١: انظر المرجع نفسه ص ٢١٥.

٢ : ابن خلكان : وفيات الأعيان الجحلد الثاني ص ٣٢٨ .

٣ : د. الطاهر أحمد مكي . رسالة مداوة النفوس . الطبعة الثانية ، دار المعارف ١٩٩٢ م ص ، ص ٢١٠ ـــ ٢١١

٤ : آنخل جنثالث بالنثيا مرجع سابق ص ٢١٦ .

ه : ابن حزم: رسالة طوق الحمامة، ضمن رسائل ابن حزم د. إحسان عباس حـــ: ٣، ص ١٥٤.

٦ : الذهبي : تذكرة الحفاظ مجلد : ٢ ، حـــ ٣ ، ص ١١٥٤ .

ويفسدان تدين الشعب فاستثار صاحب المدينة في أمرهما هشاماً الثالث ، آخر خليفـــه أمـــوي ، وتقرر منعهما من تدريس المذهب الظاهري ، ومن تلك اللحظة أصبح ابن حزم عالمًا ثائراً ، غيير مرغوب فيه ، يواجه وحيداً التخلف والتقليد والجمود وتزييف نصوص الشريعة لخدمة الأقوياء ، رغم ذلك بقى ابن حزم المفكر الأندلسي متحمساً لوطنه ويشيد بعلمائيه ، ويخليد آثيارهم وأفضالهم ، ويعدد مصنفاتهم ويمايزهم على غيرهم من أكابر العلماء في المشرق العربي فيفاخر كهــم و بوطنه قائلاً:

ويا جوهر العين سحقاً فقد غُنيتُ بياقوته الأندلسي

والحقيقة أن أحداً من مؤرخي سيرته لم يطعن في نزاهته ، و لم يجرؤ على تكذيبة ، فكـــان ابــن حــزم رحمه الله لا يقطع برأي إلا بعد تمحيصه ، عدواً للكذب فالكذب عنده " أصـــل كــل فاحشة، وجامع كل سوء وجالب لمقت الله عز وجل^٢، وفي رذيلة الكذب وأصحابما يقــول " .. ما أحببت كذَّابا قط ، وإني لا أسامح في إخاء كل ذي عيب وإن كان عظيماً وآكِل أمـــره إلى محاسنه ذلك لأن كل ذنب فهو يتوب عنه صاحبه ، حاشي الكذب فلا سبيل إلى الرجعــة عنه ولا إلى كتمانه حيث كان . وما رأيت قط ولا أخبرين من رأى ، كذاباً ترك الكــــذب و لم يعد إليه ، ولا بدأت قط بقطعية ذي معرفة إلا أن أطَّلُع له على الكذب ، فحينئذ أكون أنا القاصد إلى مجانبته والمتعرض لمتاركته.. "٣.

١ : د. الطاهر أخمد مكي : دراسات عن ابن حزم وكتابه طوق الحمامة مرجع سابق ص ٧٥ .

٢ : ابن حزم "طوق الحمامة" ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي تحقيق الدكتور إحسان عباس مرجع سابق ص ١٧٥.

٣ : المرجع السابق، ص ١٧٣.

وفاته :

وبعد حياة قضاها في نضال وكفاح أوجزها رحمه الله في أبلغ الكلمات تضمنتها الكثير مـــن أشعاره نذكر منها :

بلغت من لذة الدنيا ذُرى أربي في لذّة العياف الأهبت دُولُ الأيسامِ مسترلتي وزاد فقسا وكان مالي لهسلذا كلّه تبعسا بل صار عو لكن رجعت وقد جَدَّ الزمسانُ إلى كُنْز من العالا الحتشى تضعُ الأيامُ مترليتي مدى الزمانِ من فكرتي لي عينُ لا تغيسضُ ومن ماضي لسا قالوا تحفَّظُ فإن الناس قد كَثُرت أوول باللا أقول باللا فقلت هل عيسبُهم لي غسير أني لا أقول باللا وأتى مولع بالنص لسستُ إلى سواه أنحو ولا أنثني نحسسو آراء يقال هما في الدين بل

وتوفى الإمام الحافظ ابن حزم رحمه الله في قريته " منت لشم " في الثامن والعشرين من شهر شعبان سنة ٤٥٦ هـ عن اثنين وسبعين عاما ، تلك رؤية مختصرة لحياة ابن حزم والتطرورات

١ : ابن العماد : شذرات الذهب المحلد : ٢ ص ٢٩٩ ، وابن حجر العسقلاني : لســــان المـــيزان المحلـــد الرابـــع ص ١٩٨ ،
 والقفطي: أخبار العلماء بأخبار الحكماء ص ١٥٦ ، وابن بسام الذخيرة : ص ١٤١ .

الهامة في حياته والمحددات التي أثرت في شخصه وفكره ، فأثمرت ما فطر عليه من تسورة على التقليد ، فلما اشتد وعقل نفسه واستحكم عدل عن الشافعية واجتهد لنفسه على قواعد أهسل الظاهر ، ولزم دعوة الظاهرية يؤيدها وينشرها في جُل تصانيفه معتمداً على منهج واضح في عرض آرائه وهذا مايتناوله الفصل القادم .

الفصل الثاني ظاهرية ابن حزم والتفكير الفلسفي

- . ۲-۲) تمهید
- (٢-٢) دواعي ابن حزم لأن يكون ظاهرياً .
- (٢-٣) المنهج الظاهري الحزمي في علوم الدين والمعرفة .
- (٢-٢) المفاهيم الكبرى : اللَّه ، النفس الإنسانية ، العالم . من المنظور الحزمي .



الفصل الثاني ظاهرية ابن حزم والتفكير الفلسفي

(٢ ــ ١) تمهيد:

من أبرز المحالات التي نالت القسط الأكبر من اهتمامات ابن حزم هي الدراسات الإسلامية والتي ترجمت بحق شخصية ابن حزم الأصولي ، والفقيه المحتهد الذي تأثر تأثراً واضحاً بمدرسية أهل الحديث ، ولهج منهجاً ظاهرياً، يقوم على أربع ركائز أساسية هي " القرآن الكريم، والسنة النبوية ، وإجماع الصحابة ، والدليل " وفي حُل مؤلفاته غير الفقهية لم يتخل عن هذا المنهج الذي يرفض الإرهاصات العقلية والتي لا تستند إلى دليل موضوعي . فما دواعي ظاهرية ابن حرزم ؟ وهل كان يسعى من وراء ذلك إلى إقامة مذهب يكون له أتباعه ومريدوه الكثيرون شانه في ذلك شأن المذاهب الأخرى ؟ أم أنه يهدف إلى رسم منهج فكري واضح له دعائمه وإجراءات التي تقود الباحث إلى الحقيقة سواء في بحال الفقه أو المعرفة ؟ واللافت للنظر أن الذيسن ترجموا لابن حزم لم يكن يعنيهم سوى الحديث عن تحوله من مذهب إلى آخر دون الإشارة من قريسب أو بعيد إلى الدوافع والمبررات التي حملته إلى ذلك! فقد أشار البعض إلى أنه بدأ مرحلة التحصيل في ركاب المالكية أ. ثم تحول إلى الشافعية ، ومنها إلى القول بالظاهر، شأنه في التحول الأحكسام من مأن داود بن على الأصبهاني أول من أظهر القول بظاهرية الشريعة ، وأخذ الأحكسام من

١ : ياقوت : معجم الأدباء ج : ١٢ ص ٢٤٢،١٤١ ، ابن بشكوال:الصلة ص ٥٨٩، المنوني ص ٢٥٠ حيث يذكر أنه أخرال الموطأ والمدونة على ابن الجسور.

٢ : ياقوت : معجم الأدباء ج : ١٢ ص ٢٣٨ ، الذهبي : تذكرة الحفاط عن قول أبو مروان ابن حيان ج : ٣ ص ١١٤٩ ،
 ابن بسام الذخيرة المجلد ١ ص ١٦٨ .

ظواهر النصوص ، من غير تعليل لها أ. أما القاضي أبوبكر بن العربي فلقد ذهـــب إلى أن " ابــن حــزم نشأ وتعلق بمذهب الشافعي ، ثم انتسب إلى داود، ثم خلع الكل واستقل بنفسه "٢.

إلا أن المقطوع به أن ابن حزم منذ مطلع الشباب بدأ مرحلة التحصيل والدراسة على يد فقهاء مالكيين، ولكن ما الدواعي التي جعلته يتحول عن المالكية إلى الفقه الشافعي ؟ ولِمَ لم يستمر شافعياً ؟ .

(٢ ــ ٢) دواعي ابن حزم لأن يكون ظاهرياً :

أ ــ العودة بالفقه إلى مصادره الأساسية:

لقد كان أهل الأندلس _ أول الفتح _ على مذهب الإمام الأوزاعي"، إمام أهل الشام الذين كان لهم اليد الطولى في فتح الأندلس ، وظلت الأندلس على هذا المذهب حتى زمن هشام ب_ن عبد الرحمن الداخل ، وفي ذلك الوقت رحل زياد بن عبد الرحمن بن زياد اللخمي المعروف " بشبطون " إلى الشرق ، وسمع من مالك كتابه " الموطأ " كما رحل آخرون أمثال قرعوس اب_ن العباس ، وعيسى بن دينار ، وسعيد بن أبي هند ، وغيرهم ممن رحل إلى الحج ، فلما رجعوا إلى الأندلس، وصفوا من فضل مالك ، وسعة علمه وجلاله وقدره .

١ : محمد أبو زهرة : تاريخ المذاهب الإسلامية الجزء الثاني في تاريخ المذاهب الفقهية ، دار الفكر العربي ص ٣٤٧ .

٣: الإمام الأوزاعي: ولد سنة ٨٨ هـــ في بعلبك، درس الحديث على يد كبـــار التابعين أمثال الزهري، وكان يوالي الدولـــة الأموية بالشام، وكان معاصراً لأبي حنيفة ومالك، إلا أنه لا يتوسع في الرأي مثلما يفعل أبو حنيفة، بل كان ينكره عنــــد وجود " النص " أو الحديث، ويختلف مع مالك في أنه لا يرى في عمل أهـــل المدينة حمحة يؤخذ بها، انظـــر في ذلــــــك عبد اللـــه الجبوري ـــ فقه الإمام الأوزاعي ـــ بغداد ١٩٧٧م حــ : ١ ص ٦٣.

وكان رائدهم في ذلك شبطون ، وهو أول من أدخل موطأ مالك إلى الأندلس ، وقيل إن الإمام مالكاً (سأل بعض الحجاج الأندلسيين عن سيرة ملك الأندلس ، فوصفوا له سيرة الأمير هشام بن عبد الرحمن وأثنوا له عليه، وكان مالك غير راض عن سيرة بني العباس. فقال مسالك للأندلسيين : نسأل الله أن يزين حرمنا بمثل ملككم ، فوصل الخبر إلى الأمير هشام مع ما علم من جلالة مالك وورعه فحمل الناس على مذهبه .

وأصبح المذهب المالكي في القرن الرابع الهجري هو المذهب الرسمي للدولة ، وصار اتباعه رمزاً للولاء للخليفة ، فكان من شروط حُكم المستنصر لقبول ولاء الأمراء المغاربة " الدحول في الجماعة واتباع السنة والعمل بمذهب مالك بن أنسس إمام أهل المدينة رضي الله عنه ..." . ويذكر ابن محلدون في مقدمته صورة لما كان عليه الفقه المالكي بالأندلس فيقول : " ورحل مسن الأندلس عبدالملك بن حبيب فأخذ عن ابن القاسم " وبث مذهب مالك ودون فيه كتساب " الواضحة "، ثم دون العَتِي من تلامذته كتاب العَتبي ، ورحل من أفريقية أشد بن الفرات فكتسب الواضحة "، ثم دون العَتي من تلامذته كتاب العَتبي ، ورحل من أفريقية أشد بن الفرات فكسب عن أصحاب أبي حنيفة أولا ، ثم انتقل إلى مذهب مالك ، وكتب على ابن القاسم في سائر أبواب الفقه ، وحاء إلى القيروان بكتابه وسُمِي " الأسدية " نسبة إلى أسد بن الفسرات ، فقرأ أبواب الفقه ، وكتب لأسد أن فرجع عن كثير منها ، وكتب سحنون ، ولقي ابن القاسم وأخذ عنه وعارضه بمسائل الأسدية ، فرجع عن كثير منها ، وكتب سحنون ، مسرائلها ودوري أنها وأثبت ما رجع عنه ، وكتب لأسد أن من اختلاط المسائل في الأبواب ، فكانت تسمى " المدونة والمختلطة"، وعكف أهل القيروان على من اختلاط المسائل في الأبواب ، فكانت تسمى " المدونة والمختلطة"، وعكف أهل القيروان على من اختلاط المسائل في الأبواب ، فكانت تسمى " المدونة والمختلطة"، وعكف أهل القيروان على من اختلاط المسائل في الأبواب ، فكانت تسمى " المدونة والمختلطة"، وعكف أهل القيروان على من اختلاط المسائل في الأبواب ، فكانت تسمى " المدونة والمختلطة "، وعكف أهل القيروان على ما فيسها

١ : شكيب أرسلان : الحلل السندسية ، مرجع سابق ص ٢٥٥ ، وانظر د. حسين مؤنس ، فحر الأندلس الـــــدار الســعودية
 للنــشر ط : ٢ ، ١٩٨٥ ص ٢٥٤ ، ٥٥٥ .

٢ : ابن حيان : المقتبس ــ تحقيق عبدالرحمن علي حمحي ، نشر دار الثقافة ـــ بيروت ١٩٨٣ م ص ١٧٤ .

٣: يذكر ابن لحلمون: أن أهل المغرب جميعاً مقلمون لمالك رحمه الله ، وقد كان تلاميذه افترقوا بمصروالعراق منهم القلم المساضي إسماعيل وطبقته مثل حويزمندا ، وابن اللبان ، والقاضي ، وأبي بكر الأبجري وكان بمصر ابن القاسم وأشهب وابن عبدالحكم والحارث بن مسكين وطبقتهم ... انظر المقدمة ص ٤٤٠ ، ٥٠٠ .

هذه المدونة وأهل الأندلس على " الواضحة والعَتَبية " ثم اختصر ابن أبي يزيد المدونة والمختلطة في كتابه المسمى " بالمختصر "، ولخصه أيضاً أبوسعيد البرادعي من فقهاء القيروان في كتابه المسمى "بالتهذيب "، واعتمده المشيخة من أهل أفريقية وأخذوا به وتركوا ما سواه وكذلك اعتمد أهــل الأندلس كتاب العتبية وهجروا الواضحة "١، وقد بلغ اعتزار الحَكَّمْ واقتناعه بهذا المذهب مبلغــــأ كبيراً حتى اعتبره هو وأتباعه وسيلة للنجاة ، والفوز بالآخرة ، وكلف اثنين من كبــــار الفقـــهاء الأندلسيين وبمشاورة القاضي ابن السليم وهما أبا بكر المعيطي القرشي وأبا عمربن المكوي بمهمة جمع أقوال مالك باختلاف الروايات عنه ، وذكر من رواها ، وذلك لتشجيع الدراسات المالكيـــة وانتشارها.وأباح الحَكُم للمكلفين بهذه المهمة خزانة كتبه على ضنانته بماً ، ويرجع هذا الاهتملم الرسمي والشعبي في الأندلس بالمذهب المالكي إضافة إلى التشابه البيئي ، واقتصار رحلة العلماء إلى الحجاز والمدينة"، عداوة كل من مالك رضى الله عنه، وهشام ابن عبدالرحمن للعباسيين ، كما أن المذهب المالكي يحد من المغالاة في الرأي، ويسد الباب على الاختلاف، ويحول دون تســـرب أية أفكار أو آراء غير سُنّية خاصة، وأن الأندلسيين يستشعرون العداء من الفقه الشيعي في مصــر الفاطمية ، وكذلك اضطهاد الأدارسة في تونس الذين شجعوا الفقه الحنفي وأظـــهروا ولاءهـــم المالكي . إضافة إلى رغبة الأندلسيين في تحقيق وحدة دينية في الأندلس والحفاظ عليها ، وهذا مــــا

١ : ابن خلدون : المقدمة ، مرجع سابق ص ٤٥٠ .

٢: انظر القاضي عياض: " ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مدهب مالك "، تحقيق د. أحمد بكير محمود دار مكتبة
 الحياة ـــ بيروت ١٩٦٧ المحلد: ٢ ، حــ : ٤ ، ص ٦٣٤ .

٣ : ابن خلدون : المقدمة ، دار القلم ، الطبعة الخامسة بيروت ١٩٨٤ ص ٤٤٩ .

٤: حيث تعرض الإمام مالك رضى الله عنه للضرب بالسوط على يد والي العباسيين على المدينة أثر فتواه التي تُحيز للناس تحللهم من بيعة العباسيين والانضمام "لمحمد النفس الزكية "أحد أحفاد علي ، انظر سالم يفوت " ابن حــزم والفكــر الفلســفي بالمغرب والأندلس مرجع سابق ص ٩٥ ، وانظر القاضي عياض : ترتيب المدارك ، المحلد : ١ حــــــ : ١ ص ٢٢٨ ومــا بعدها.

الأندلس ما لم يبلغه مذهب آخر ، وأصبح الخليفة الحكم المستنصر لا يعترف بفقيه ويسمح لبارتداء زي الفقهاء ما لم يحفظ الفقه الأساسي لدى المالكيين في المغرب وهو " المدونة " أ . هـ ذا الاعتزاز الرسمي والشعبي من الحكماء والعلماء بالمذهب المالكي أدى إلى إقبال كثير من الفقهاء على دراسته ، وبلغ هذا الاعتزاز أوجه على يد يجيى بن يجيى الليثي صاحب المكانة العظيمة في نفس الأمير عبدالرحمن بن الحكم الذي كان " يجله بتبحيله الأدب ولا يرجع عن قوله ، ويستشيره في جميع أمره ، وفيمن يوليه ويعزله ، فلذلك كثر القضاة في مدته وألح عليه الأمير عبدالرحمن في ولايته بالقضاء في عليه " ، وعنه يقول ابن حزم : "كان مكيناً عند السلطان مقبول القول في القضاء ، وكان لايولي قاضياً في أقطار بلاد الأندلس إلا بمشورته واختياره ، ولا يشير إلا بأصحابه ، ومن كان على مذهبه ، والناس سراع إلى الدنيا ، فاقبلوا على ما يرجون بلوغ أغراضهم به " أ .

يستفاد من ذلك أن كل فقيه يحيد عن المذهب المالكي ويتبع غيره من المذاهـــب الإســـلامية المعروفة لا يلقى من الاضطهاد والمقاطعـــة من الفقهاء أمثاله ، ومن قبل الحكام أيضاً ، مما يجعله في عزلة عنهم .

وهذه الصورة تؤكد أن الأساس في الإفتاء ليس هو الرجوع مباشرة إلى الموطأ بل إلى شـــراح المذهب سواء في "الواضحة " أو في " المدونة " فإن لم يكن بها فإلى قول ابن القاسم في المســـالة،

١ : ابن خلدون : المقدمة ، مرجع سابق ص ٤٥٠ .

٣ : القاضي عياض : ترتيب المدارك المحلد : ١ ، حــ : ٢ ص ٥٣٧ .

٤ : المقري : نفح الطيب ، المحلد : ٢ ، ص ٢١٧ .

وان لم يكن فإلى قول أصحاب المذهب على ما بينهم من تفاوت في الرواية والترتيب ، والإفتـاء هذا المعنى تقليد لفتاوى سابقة أي إقامة القياس على نتيحة قياس سابق .

لقد أصبح لفقهاء المالكية اليد القوية في السلطة إذ قام بعضهم بتدبير مؤامرة لخلع الحكم بــن هشام في ١٨٩هــ وعلى رأسهم يجيى بن يجيى الليثي وعيسى بن دنيار بســبب عــدم رغبتهم للبذخ والإسراف والهيبة التي أصبح الحكم ميالاً إليها أ، وكذلك كان بعضهم وراء الفتنة الــي عرفت باسم " واقعة الربض" في ٢٠٢ هــ فعلاوة على ما اتصف به الحكــم مــن إســراف وطغيان أ، استشعر الفقهاء أن سياسة الحكم قدف إلى الحد من نفوذهم فقاموا بإثارة العامة ضده من خلال الخطب في المنابر ، محذرين من الهيار الدولة والدين على يديه . وهذه الإثارة كان لهــا الصدى الواسع لدى البربر والمولدين لما يكنونه من حقد على الأمويين .

ب ــ موقف الأمراء من الفقهاء التقليديين وظهور حركة أهل الحديث :

لقد انتهت هذه الفتنة بمهادنة الحكم للفقهاء إدراكاً منه بمدى نفوذهم . وأصبح التقرب من الفقهاء والابتعاد عن مواجهتهم، وفي ذات الآن العمل على الحد من نفوذهم بوساطة تشحيع حركات التجديد في الفقه وأصبح ذلك منهجاً للأمراء بعد الحكم ، يضاف إلى ذلك أن تطلع الأندلسيين إلى مواكبة التحضر دون الخروج عن قواعد الشريعة كان سبباً في ظهور حركة التحديد، المتمثلة في تدريس علوم جديدة منها علوم الحديث وخاصة في عهد الأمير محمد بن عبدالرحمن الثاني الذي كان أكثر ميلاً للتجديد ، فأمر بتدريس علوم الحديث ، ولم يقصر الأمر على المدونة أو على الواضحة ، وعنه يقول ابن حزم : "وكان محباً للعلوم ، مؤثراً لأهل الحديث، على المدونة أو على الواضحة ، وعنه يقول ابن حزم : "وكان محباً للعلوم ، مؤثراً لأهل الحديث،

١ : د . سالم يفوت : ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس ــــ مرجع سابق ص ١٠٣ .

٢: الحميدي: الجلوة، ص ١٠.

٣ : ابن عذارى المراكشي " البيان المغرب في أخبار المغرب " تحقيق ومراجعة ح .س. كولان وإ . بروفنسال بسيروت ١٩٨٣ م، ط: ٣ حـــ : ٢ ، ص ٧٦ .

عارفاً حسن السيرة "١. وأصبح المفهوم الجديد للإفتاء في عهده هو رجوع الفقيه إلى الموطأ وإلى الأثر وإلى أقوال الصحابة والتابعين أي استنباط الأحكام من أصولها، لا التقوقع في أقوال شـــيوخ المذهب وتبليغها نيابة عنهم، ومن ثم فإن الرجوع إلى الأصول في الإفتاء هو دليل رفض حركـــة أهل الحديث للتواكل والتقاعس الذي تفشى بين الفقهاء آنذاك، ودعوة صريحة للاجتهاد المتمشل في رد الاعتبار للأصول إلى حانب الفروع ، ومن أهم أعلام هذه الفترة بقى بن مُخلَد فكان لـــه الباع الكبير في حركة التحديد ، ولم يَسْلُم من نقمة الفقهاء التقليديين لولا تدخل الأمير محمد بن عبدالرحمن وتأمينه ٢. وعن موقف الفقهاء التقليدين من بقى بن مُحَلّد يقــول ابن حزم: "ولمـــا دخل الأندلس أبوعبدالرحمن بقى بن مُخلَد بكتاب " مُصنف " . أبي بكر شيبة ، وقُرىء عليه ، أنكر جماعة من أهل الرأي ما فيه من الخلاف واستشنعوه ، وبسطوا العامة عليه ، ومنعوه مــــن قراءته ، إلى أن اتصــل ذلك بالأمير محمد ، فاستحضره [٦] وإياهم واستحضر الكتاب كُلُّـه، وجعل يتصفحه جزءًا جزءًا إلى أن أتى على آخره ، وقد ظنوا أنه يوافقهم في الإنكار عليـــه ، ثم قال لخازن الكُتب لا تستغنى خزائننا عنه، فانظر في نسخةٍ لنا ، ثم قال لبقى بن مُحلـــد: انشــر علمك، وارو ماعندك من الحديث، واجلس للناس حتى ينتفعوا بك، ونَهاهم أن يتعرضوا لـــه". ويذكر الحميدي أن بقى بن مخلد " رحل إلى المشرق فروى عن الأثمة وأعلام السينة ، منهم الإمام أبي عبدالله أحمد بن حنبل وجماعة أعلام يزيدون على المائتين وكتبب في المصنفات الكبار ورجع إلى الأندلس فملأها علماً جماً "، وعن مصنفاته يقول ابن حزم: " فمن مصنف ات أبي عبدالرحمن بقى بن مُخلَد كتابه في " تفسير القرآن " فهو الكتاب الذي أقطع قطعاً لا أستثنى

١ : الحميدي : الجذوة ، ص ١١و لمزيد من التفاصيل انظر الصفحات ١٧٧ ، ١٧٨ من المصدر نفسه .

٢ : انظر ابن عذاري المراكشي : الىيان المغرب مرجع سابق جـــ : ٢ ص ١٠٩ ، ١١٠ .

٣ : المقصود بـــ [٦ أ] مدة ستة أيام .

٤ : الحميدي : حذوة المقتبس ص ١١ ، وانظر بن عذاري المراكشي ـــ البيان المغرب ، مرجع سابق ج: ٢ ص ١٠٠ ، ١١٠ .

٥ : المرجع السابق، ص ١٧٧.

فيه أنه لم يؤلف في الإسلام مثله وصارت تواليف هذا الإمام الفاضل قواعد في الإسلام لا نظير لهما وكان مميزاً لا يقلد أحداً "\.

ولقد حدث هذا الموقف ذاته مع الفقيه محمد بن عبدالسلام الخشني المتوفى ١٨٦هـ وتدخل الأمير لحمايته ووقف بجانبه، ومن مؤسسي مدرسة الحديث أيضاً أبو عبدالله بن محمد بسن وضاح الذي عُرِفَ بمحدث قرطبة ، وقاسم بن محمد بن قاسم بن محمد بن سيار مولى هشام بسن عبدالملك ، ويقول عنه ابن حزم : " ولقاسم بن محمد هذا تحقيق بمذهب الشافعي ، وتواليف فيمه على مخالفيه ، منها : كتاب " الإيضاح في الرد على المقلدين " ويعرف بصاحب الوثائق وهو أسهر به " لا ويذكر الحميدي في الجذوة : محمد بن حارث الخشني من أهل العلم والفضل فقيه عدث روى عنه ابن وضاح ونحوه ، جمع كتاباً في " أخبار القضاة بالأندلس "، وكتاباً آخر في " أخبار الفقهاء والمحدثين "وكتاباً في " الاتفاق والاحتلاف لمالك بن أنس وأصحابه " "ومن تلامدة أعبار الفقهاء والمحدثين "وكتاباً في " الاتفاق والاحتلاف لمالك بن أنس وأصحابه " ومن تلامدة بقي " قاسم بن اصبغ بن محمد بن يوسف بن ناصح ابن عطاء البياني أن من أئمة الحديث سمع من عمد بن وضاح ، ومحمد عبدالسلام الخشني ، ورحل فسمع من إسماعيل بن اسحاق القساضي ، وأبي إسماعيل محمد بن محمد الترمذي ، صنف في السنن ، وفي أحكام القسر آن وله كتساب في فضائل قريش ، وكتاب في " غرائب حديث مالك بن أنس "مما ليس في الموطأ"، وقسد انضم فضائل قريش ، وكتاب في " غرائب حديث مالك بن أنس "مما ليس في الموطأ"، وقسد انضم خوم " ، ومن أكبر فقهاء مدرسة الحديث المنذر بن سعيد البلوطي المتوفى سنة ٥٠٥ هـ حرم" ، ومن أكبر فقهاء مدرسة الحديث المنذر بن سعيد البلوطي المتوفى سنة ٥٠٥ هـ حرم" ، ومن أكبر فقهاء مدرسة الحديث المنذر بن سعيد البلوطي المتوفى سنة ٥٠٥ هـ حرص حرم" ، ومن أكبر فقهاء مدرسة الحديث المنذر بن سعيد البلوطي المتوفى سنة ٥٠٥ هـ حرص حرب حرص المنابق المنابق

١ : المرجع السابق، ص ١٧٧، ١٧٨.

۲ : المرجع السابق، ص ٥٣.

٣ : المرجع السابق، الموضع نفسه.

٤ : المرجع السابق، ٣٣٠، ٣٣١.

ابن حزم رسالة في فضل أهل الأندلس وذكر رجالها "ضمن رسائل ابن حزم " د.إحسان عباس مرجع سابق جــــ : ٢ ص
 ١٧٩ .

٦ : بالنثيا : تاريخ الفكر الأندلسي مرجع سابق ص ٣٩٥ .

بالأندلس والحجاز ومصر، وكان مذهبه في الفقه مذهب النظار والاحتجاج وترك التقليد، وكان عالماً باعتلاف العلماء، يميل إلى رأي داود بن علي خلف العباسي ويحتج له ، وعنه يقول ابن حزم: "كان داودي المذهب، قوياً على الانتصار له " ، وله العديد من المصنفات ذكر منها ابن حزم "كتاب الإبانة عن حقائق أصول الديانة " ، وقد عينه الخليفة عبدالرحمن النصاصر قاضياً ، وجعله خطيباً لجامع الزهراء ، وقد أتاحت له هذه المكانة من دعم القول بالظاهر ، وهذا بدوره يؤكد أن حركة أهل الحديث ما كان لها أن تزدهر لولا تشجيع أمراء وخلفاء بين أمية لها ، في مواجهة التيار الفقهي التقليدي للتقليص من نفوذه، ولكن في إطار سيني متشدد يرفض أي تيارات لا سنية ، والوقوف بالمرصاد للآراء الكلامية وعلى الخصوص مذهب ابسن مسرة القرطبي ذات الجذور الاعتزالية ، حيث نجد الخليفة الناصر حماية منه للسنة وإنكاراً للبدعة ، كلف صاحب قرطبة بتتبع آثار كل من يقول بمذهب ابن مسرة ، والتنقير عنهم، والقص كلف صاحب قرطبة بتتبع آثار كل من يقول بمذهب ابن مسرة ، والتنقير عنهم، والقص

كما أصدر الناصر في ذلك كتاباً أنفذه إلى أقاليم مُلكة بشأن هؤلاء المبتدعة معتمداً على آيات قرآنية للتأكيد على ضرورة عدم التفرق واجتناب ما يؤدي إلى الاختلاف ويقصد بذلك الجدل في الدين وما قال به ابن مسرة مثل القول بخلق القرآن ، وفناء أهل الجنة والنار وغير ذلك، والذي يقول عنه بن حزم " ومحمد بن عبدالله بن مسرة في طريقه التي سلك فيها .. لا نرضي مذهبه "، وهذا بدوره يترجم موقف ابن حزم من الأصول الباطنية التي تقصوم عليها دولة

١ : ابن الفرضي : تاريخ علماء الأندلس ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ١٩٦٦ م ، القسم الثاني ص ١٤٤ ، ١٤٥ .

٢ : ابن حزم رسالة في فضل أهل الأندلس وذكر رجالها "ضمن رسائل ابن حزم " د.إحسان عباس مرجع سابق جـــــ : ٢ ص ١٧٩ .

٣: المرجع السابق: الموضع نفسه.

٤ : ابن حيان : المقتبس مرجع سابق ، ص ٣٠ .

٥ : المرجع السابق : ص ٢٦ ، ٢٩ .

٦ : ابن حزم : " رسالة في فضل الأندلس وذكر رجالها " ضمن رسائل ابن حزم مرجع سابق جـــ : ٢ ص ١٨٨ .

الفاطميين خصوم الأمويين ، إضافة إلى رفض الجدال والتأويل للنصوص القرآنية ، والخروج بحــــا عن إطارها الصحيح فيؤدي إلى تفريق الأمة وإضعافها والبعد بما عن ما شَرَّعَهُ الله عـــز وحــل لعباده ، وفي ذلك يقول ابن حزم : " وأما ترك الأحذ بالتأويل ، فلا يخلو من أحسد وجسهين لا ثالث لهما: إما تأويل يشهد بصحته القرآن أو سنَّة صحيحة أو إجماع ، فبه نقول إذا وجدناه ، وإما تأويل دعوى لا يشهد بصحته نص قرآن ولا إجماع ، فهذا الذي ننكره وندفعه ونبرأ إلى الله تعالى منه "١، وبالتالي فإن علم الكلام في الأندلس يختلف عن نظيره في المشرق برأي ابن حـــزم إذ يقول: وأما علم الكلام فإن بلادنا لم تتحاذب فيها الخصوم ولا اختلفت فيها النحِــل." ، وقد عبر عن ذلك بقى بن مخلد بعد أن ناظر حليل بن عبدالملك بن كليب المعسروف: بخليل الفَضَّلة فقال له : ما تقول في القرآن ؟ فَلَحْلج و لم يقل شيئاً وكأنه ذهب إلى أنه مخلوق .. فقال له بقى: " والله لولا حالتك، لأشرت بسفك دمك ، ولكن قم فلا أراك في مجلسي بعسد هسذا الوقت""، وعليه فالهدف الأساسي لأصحاب مدرسة الحديث هو إحياء للمذهب المالكي والعودة به إلى صفائه ، وهذا بدوره عودة للنصوص والأحاديث النبوية وهو الذي حمل لواءه ابن حـزم ، وجاهد من أجله، وأكد عليه ، وتشدد باللفظ في حرأة لكل من رام في نفسه أن يوظف النص أو السّنة لأغراضه الدنيوية ، وقد جاءت كتبه الفقهية وخاصة كتاب " الأحكام " مليئـــة بردود على هؤلاء الفقهاء الذين يظهر من حديثه عنهم ألهم وقفوا عند حد المدونة والمستخرجة فقد ســــــ عبدالله بن إبراهيم الأصيلي : كيف صفة الفقيه عندكم بالأندلس ؟ فقــــال : يقـــرأ المدونة وربما المستخرجة، فإذا حفظ أفتى ، فقال سائله وهو شرقى : أجمعت الأمة على أن مـــن هذه صفته لا يحل له أن يفتيءٌ، ويؤكد ابن حزم ذلك في رواية له قائلاً : حدثني أبــــو مــروان

١: ابن حزم : رسالتان له أحاب فيهما عن رسالتين فيهما سؤال تعنيف " ضمن رسائل ابن حزم تحقيق د . إحسان عباس حـــ :

٢: ابن حزم : " رسالة في فضل الأندلس وذكر رجالها " ضمن رسائل ابن حزم د. إحسان عباس جـــ : ٢ ص ١٨٦ .

٣: ابن الفرضى: تاريخ علماء الأندلس، مرجع سابق القسم: ١ ص ١٣٩ .

٤ : د. إحسان عباس: تعليق على رسائل ابن حزم الأندلسي ج: ٣، ص ٢١.

عبدالملك بن أحمد المرواني قال : سمعت أحمد بن عبد الملك الأشبيلي المعـــروف بـــابن المكـــوي ونحن مقبلون من جنازة من الربض بعدوة نهر قرطبة وقد سأله سائل فقال له : ما المقدار اللهي إذا بلغه المرء حل له أن يفتي ؟ فقال له : إذا عرف موضع المسألة في الكتاب الذي يقرأ حل له أن يفتي" ، وتلك دلائل على حمية ابن حزم في موقفه منهم وخاصة تمسكهم بكتب المسائل وتعصبهم لها عن تقليد أعمى قد يصل بمم إلى حد التقديس متناسين أن من فعل ذلــــك " فقـــد خالف القرآن والإجماع المتقدم من الصحابة والتابعين وهو الإجمـــاع الصحيح "٢، و لم تقتصــــر ثورة ابن حزم على فقهاء المالكية التقليديين وحدهم بل امتدت إلى فقهاء المسذاهب الأخميسري الذين وقفوا أيضاً عند حد أقوال شيوخهم فإذ به يتهمهم بقوله : " وأما أهل بلدنا فليسوا ممـــن يعتني بطلب دليل مسائلهم ، فيعرضون كلام الله تعالى وكلام الرسول ﷺ على قول صاحبـــهم وهو مخلوق مذنب يخطىء ويصيب "". والواضح أن نقمة ابن حزم على هؤلاء الفقهاء ترجع إلى ضعفهم في علم الحديث ، ومن ثم عدم قدر هم على التمييز بين صحيح الحديث مـن ضعيفـه ، أولئك الفقهـــاء وبين الارتفاع إلى مستوى الأحداث لألهم كانوا يقفون عند رأي صاحبهم لا يتحاوزونه ، فقد حدث في أيام الفتنة البربرية أن كان الناس في فزع من هجوم الـــــبربر عليـــهم المنعطفات والدروب المظلمة فما استطاعوا أن يفتوهم بذلك جموداً عند حد التقليد.

يستفاد مما سبق أن توجهات ابن حزم بالرجوع إلى النـــص القـــرآني والأحـــاديث النبويـــة الشريفــة لها جذورها التي امتدت إلى مدرسة أهل الحديث منذ نشأتما في الأندلس، وتبلـــورت

١ : ابن حزم: "الأحكام" ج: ٥، ص ١٢٩.

٢ : ابن حزم: "رسالتان له أحاب فيهما عن رسالتين فيهما سؤال تعنيف" ضمن رسائل ابن حزم مرجع سابق ج: ٣، ص ٧٧.

٣ : ابن حزم: "الأحكام" ج ٦، ص ١١٧، ١١٨.

٤ : د. إحسان عباس: تعليق رسائل ابن حزم الأندلسي : ص ٢٢.

لديه من خلال الاحتكاك بشيوخ هذه المدرسة سواء بالدرس أو بالقراءة أو الرواية عنهم ، فكلن رحمه الله بما توفر عليه من ملكات الفكر والإبداع والفصاحة ، الأقدر على مواحهة فقهاء المالكية المقلدين، منتصراً بذلك للاحتهاد النقدي ، معلنها ثورة عليهم لا ثورة على المالكيسة لأن العردة إلى النصوص والأحاديث النبوية هي عردة بالمالكية إلى مصادرها الأولى إذ يقول ابسن حزم: "اعلموا رحمكم الله أن من اتبع ماصح برواية الثقات مسنداً إلى رسول الله في فقد اتبع السنة يقيناً ،ولزم الجماعة وهم الصحابة رضى الله عنهم وللتابعين لهم بإحسان ، ومن أتى بعدهم من الأئمة ، وأن من اتبع أحداً دون رسول الله في فلم يتبع السنة ، ولا الجماعة وأنه كاذب في ادعائه السنة والجماعة وأنه كاذب في ادعائه السنة والجماعة فنحن معشر المتبعين للحديث المعتمدين عليه الهل السنة والجماعة وأنه كاذب كو حقاً بالبرهان الضروري ، وأننا أهل الإجماع كذلك والحمد لله رب العالمين ، وفي ذلك ولي واضح على أثر حركة أهل الحديث في توجهات ابن حزم ، ففي تعليقه على علم الكللا يقول : "ولنا على مذهبنا الذي تخيرناه من مذاهب أصحاب الحديث ".

وهذا يؤكد بدوره أن القول بالظاهر الذي تخيره ابن حزم إنما هو امتداد لتيار حركة أهل الحديث التي حملت على عاتقها إخراج الفقه المسالكي" التقليدي " مسن دوامة المدونات والمختصرات منذ ولاية الأمير محمد بن عبدالرحمن المتوفى ٢٧٣هـ "، وحسى ولاية الحكم المستنصر الذي توفى سنة ٣٦٦ هـ ، ولكن اعتلاء المنصور بن أبي عامر غير الشرعي للحكم ، وتوريثه له في أبنائه من بعده جعله لا يتورع في اختلاق الأفانين والأساليب في الحصول على الشرعية وذلك بإرضاء العامة ، والتظاهر بمحاربة الأفكار التي عرفت مرتعها الخصيب في العسهد السابق عليه كعلم الكلام والفلك وسائر العلوم التي شجعتها حركة أهل الحديث ، وكان

١ : ابن حزم: "الأحكام" ج: ٤، ص ٤٩٤.

٢ : ابن حزم: "رسالة في فضل الأندلس وذكر رجالها" ضمن رسائل ابن حزم، مرجع سابق ج: ٢، ص ١٨٦.

٣ : الحميدي: الجذوة ص ١١.

٤ : المرجع السابق، ص ١٦.

٥ : سالم يفوت: ابن حزم الفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، مرجع سابق ص ١١٠.

حريصاً في ألا يقوم بعمل إلا بمشاور تم ، لكنه في الوقت نفسه كان يخلق الضغائن والأحقاد بينهم كي يفرقهم ويشتتهم ، وكان غرضه من ذلك هو الرجوع بالفقه ثانية إلى مرحلة التقليد، وحصر مهمة الفقيه في إصدار للفتاوى المطلوبة في حدمة السلطة ، ويظهر ذلك بوضوح في العطايا الضخمة التي كان يقدمها ابن أبي عامر لفقهاء عاديين مقابل ما يصنعونه أو يكتبون خدمة لأغراضه أما المتمسكون بدينهم العارفون بالله ورسوله رفضوا مثل هذه الوسائل الوضيعة ويذكر منهم ابن حزم: " تمام بن غالب المعروف بابن التياني أبي غالب المرسي حيث وجه اليه الأمير أبا الجيش مُجاهد بن عبدالله العامري ألف دينار أندلسية على أن يزيد في ترجمة هذا الكتاب (أي كتابه المشهور باسم " تنقيح العين ") " ومما ألفه تمام بن غالب لأبي الجيسش بحاهد " فرد الدنانير .. وقال : والله لو بذلت الدنيا على ذليك منا فعلت ولا استجزت

الكذب "٢ هذا الوضع المتردي الذي يسعى إلى استغلال الفقه لأغراض سياسية ، وانحراف بعض الفقهاء في هذا المضمار أدى إلى الدعوة إلى نصرة الحديث ، والعودة إلى الاجتهاد ، والثورة على التقليد أي العودة إلى النص القرآني والسنة النبوية إلى جانب الاجتهاد العقلي القيائم على البراهين المستندة إلى أوائل العقل وشاهدة الحس ، وهذه هي ظاهرية ابن حزم التي تعطي الأولوية للنقل ثم العقل فيما لو لم يوجد نص أو حديث موثوق به أو إجماع متفق عليه (أي دليل قيائم عليسها جميعاً).

وإلى حانب تلك المحددات الفقهية والسياسية هناك أخرى تمثلت في مواقف اليهود والنصارى المنتمين للمحتمع الأندلسي الذين لم يدخروا وسعا في النيل من المسلمين عن طربق تشكيكهم في عقيدهم بوساطة الجدل والمناظرات.

جــ ــ الجدل مع أهل الديانات والعقائد الأخرى:

١ : القاضي عياض: ترتيب المدارك، ج: ٤، ص ١٠٤، ٢٣٨، ج: ٣، ص ١١٣، ٣٢٥، ٣٧٢.

٢ : الحميدي: الجذوة ص ١٨٣.

علاوة على التركيبة المحتمعية المتناقضة . فإن أهل البلاد المفــتوحة في الأندلس كـــان لهــم ثقافات وعقائد مختلفة ومن ثم كان لزاماً على المسلمين الفاتحين والقادمين بعدهم أن يتفاعلوا مسع تلك الثقافات حتى يتمكنوا من الدعوة إلى الإسلام والذود عنه ضد المتهجمين عليه من اليــهود والنصاري ، حاصة وأن أهل البلاد المفتوحة وجدوا أن قوة المسلمين ليست في قوقم المادية فقسط بقدر ما هي في شدة تمسكهم بدينهم ، وخُيل لهؤلاء أنه من المكن النيال من المسلمين في عقيدهم من خلال تشكيكهم فيها ، فاختلقوا الرويات والأكاذيب على الله عز وجل ورســوله الكريم على، وكُتب التاريخ تؤكد ذلك في المشرق ، أما في المغرب فإن مؤلفات ابن حزم تؤكـــد ذلك وخاصة موسوعته في التاريخ المقارن للأديان وفلسفة العقيدة وهو كتاب " الفصل في الملـــل والأهواء والنحل" "وكذلك رسالته في الرد على ابن النغريلة والتي تكشف عن أن ألْســنَة أهـــل الكفر والشرك ما كان لها أن تتطاول على الدين الإسلامي لولا انشغال الحكام بسأمور دنياهم وإعمار قصورهم ففي مستهل رسالته هذه يقول: " اللهم إنا نشكو إليك تشاغل أهل المسالك من أهل ملتنا بدنياهم عن إقامة دينهم ، وبعمارة قصور يتركولها عمـــا قريــب عــن عمــارة شريعتهم.. وبجمع أموال ربما كانت سبباً إلى انقراض أعمارهم وعوناً لأعدائهم عليهم .. حستى استشرفت لذلك أهل القلة والذمة ، وانطلقت ألْسنَة أهل الكفر والشرك بما لو حقَّقَ النظر أرباب الدنيا لاهْتَموا بذلك ضِعْفَ همِـنا ، لأهم مشاركون لنا فيما يلزم الجميع من الامتعاض للديانــة الزهراء والحمية للملة الغراء .. "٣، وهذا النص يزيح النقاب عن مسؤولية الحكام وخاصة في عهد ما بعد الفتنة البربرية حيث انشغال الأمراء بأمور الدنيا والسياسة وتركيز اهتمامهم الأكسبر في إثارة الفتن بين الفقهاء وبينهم وبين الأمراء ، وأتاحوا الفرصة لبعض اليهود أن يشاركوهم في تصـــريف شئون الدولة وهؤلاء لا يُحْسنونَ شيئاً. ولا آتاهم الله شيئاً من أسباب القــــوة وإنمـــا

١ : انظر ص ٤٣ - ٤٤ من هذا البحث.

٢ : القاضي عياض: ترتيب المدارك ج: ٣، ص ١١٣ حيث مناظرة محمد بن سحنون لأحد اليهود بمصر.

٣ : ابن حزم : رسالة في الرد على ابن النغريلة ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي مرجع سابق : حـــ : ٣ ص ٤١ .

شأهُم الغش والتخابث والسرقة، على التطاول والخضوع ، مع شدة العداوة لله تعالى ورسوله المهم الغش والتخابث والسرقة، على التطاول والخضوع ، وهو غريب عن الأندلسس وعن غرناطة درس التلمود على يد الكاهن حنول ، ودرس الأدب العربي وغيره حتى أصبيح يتقن الكتابة المنمقة بالعربية ، وتوصلت به الأحوال إلى أن أصبح كاتباً عند أبي العباس وزير حبوس وكاتبه الأعلى ، فلما توفي أبو العباس خلفه ابنه على الكتابة ، وكان صغير السنن فأصبحت شؤون الديوان في يد إسماعيل ، وأصبح له من التمكن والسلطان الواسع الذي مكن لليهود في كثير من الشؤون الإدارية والمالية لأنه كان يختار الموظفين منهم فاكتسبوا الجاه وتطاولوا على المسلمين ".

وكان على ابن حزم أن يواجه هؤلاء المتطاولين على الدين ويرد عليهم حججهم الهاوية وهذا بدوره كان قد تطلب منه الاطلاع على كُتبهم حتى يكون على دراية بما يوردونه من آراء وافتراءات إضافة إلى استيعابه الكافي لأصول عقيدته الإسلامية فكانت له معهم مناظرات كشيرة وعنها قال ابن حيان : ولهذا الشيخ أبي محمد مع اليهود لعنهم الله ومع غيرهم مسن أولي المذاهب المرفوضة من أهل الإسلام ، مجالس محفوظة وأخبار مكتوبة ، فنراه في المرية يجلسس في دكان إسماعيل بن يونس الطبيب الاسرائيلي الذي كان مشهوراً بالفراسة وقد جعل وكده منذ البدء إثبات التحريف والتناقض والتبديل على التوراة ولذلك درسها دراسة مستأنية ، وكسان ابن حزم قد التقى بابن يوسف الكاتب المعروف بابن النغريلة ووصفه بأنه أعلم اليهود وأجدلهم ، في سنة ٤٠٤ هـ وهو اللقاء الذي سأله عن بعض النصوص التوراتية ، منها ما تعلق

١ : ابن حزم : رسالة في الرد على ابن التغريلة ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي حد : ٣ ، ص ٤٢ .

٢ : ابن الخطيب : الإحاطة في أخبار غرناطة حـــ : ١ ص ٤٤٨، ٤٤٨.

٣ : ابن الخطيب : الإحاطة في اخبار غرناطة جـــ : ١ ص ٤٤٧ .

٤ : ابن بسام : الزخيرة في محاسن أهل الجزيرة المجلد : ١ ، حـــ : ١ ص ١٦٣ ، ١٧٠ .

د. إحسان عباس: تعليق على رسالة في الرد على ابن النغريلة "ضمن رسائل ابن حزم حــــ: ٣ص١٧.

٦ : ابن حزم : الفصل ، الجحلد: ١، ص ١٣٥ وما بعدها ص ١٣٥ وما بعدها .

بقول التوراة في يهوذا ونسله ، ومنها ما تعلق عن قول إبراهيم في سارة أخته، وكشف عما فيـها من أخطاء وتحريف .

ويرجح د. إحسان عباس أن يوسف قد تطاول على القرآن الكريم نتيجة شـعوره بشـموخ نفسه في ارتقائه إلى خطة الوزارة زهاء ، ٥٥ هـ وأن ابن حزم لم يظفر برسالة ابن النغريلة وإنمـا ظفر برد عليها بين سنتي ٤٥٥ ـ ٤٥٥ هـ ، وكان لشيوع رد ابن حزم عليها ورد عالم آخـر قبله أثره في تحريك مشاعر الناس ضده ، وما الصيحة التحريضية الـتي أطلقـها أبـو إسـحاق الألبيري ، ليست إلا تتويجاً لذلك التفاعل الذي كان يتحرك في المشاعر.

يستفاد مما سبق أن ظاهرية ابن حزم في حقيقتها ثورة فكرية لتصحيح منهج الفقه وتخليصــه من النــزعات الوصولية النفعية التي غَلَبت عليه في عصر الطوائف والعودة به إلى مساره الصحيح وتنبيه العامة والخاصة إلى أن صلاح الدنيا ليس إلا في التمسك بالكتاب والسنة وإجماع الصحابة، إضافة إلى مواجهة المتهجمين على الدين من اليهود والنصــارى ولا يتســنى ذلــك للفقيــه إلا بالرجوع إلى كتاب الله وسنة رسوله بالأسانيد الصحاح.

وهذا هو الهدف الحقيقي لثورة الفكر الحزمي للنصح بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكـــــر، وبالتقية لمّا عجز عن ذلك، مع الرفض والإنـــكار على مُنْ يُعيِن أولئك الظلمة أو يمتـــدح لهـــم أفعالهم.

١ : انظر الفصل : المحلد : ١ ، ص ١٥٢ ـــ ١٥٣ .

(٢ ــ ٣) المنهج الظاهري الحزمي في علوم الدين والمعرفة :

أ) المنهج الظاهري الحزمي في علوم الدين :

وبإجماع العلماء فإن أول من أظهر القول بالظاهر هو داود الأصبهاني وفيه يقــول الخطيــب البغدادي: " إنه أول من أظهر انتحال الظاهر، ونفى القياس في الأحكام قولاً ، واضطر إليه فعــلاً وسماه دليلاً " أما عن قلة الرواية عنه فيرجع ذلك إلى أمرين :

أولهما : إنكاره للقياس وبذلك خالف جمهور الفقهاء حتى أثمة السُنة مثل الإمام أحمد بسن حنبل وإسحاق بن راهويه.

وثانيهما: تصريحه بأن القرآن محدث ، ولقد حمل لواء القول بالظـــاهر والدعــوة إليــه في المشــرق أبوبكر محمد ابن داوود فنشرها ودعا الناس إليها وكان يجذبهم نحوها إعلاؤهم لمقـــام السئنة في وقت كثرت فيه الآراء الفقهية والتعريفات المذهبية فانتشر القـــول بالظـاهر في بــلاد المشرق في القرنين الثالث والرابع حتى قال صاحب أكثر التقاسيم " إنه كان رابـــع مذهـب في القول الرابع في الشرق وكان الثلاثة التي هو رابعهم مذهب الشافعي وأبي حنيفة ومالك، فكأنــه كان في الشرق أكثر انتشاراً واتباعاً من مذهب إمام السئنة أحمــد بن حنبــل في القــرن الرابـع الهجري ، ولكن بمحيء القاضي ابن أبي يعلى المتوف ١٥٨هــ جعل للمذهب الحنبلي مكانتــه في القرن الخامس الهجري فخبا ضوء القول بالظاهر .

أما عن دخول المذهب الظاهري أو الفقه الظاهري إلى الأندلس فكان على يد طائفـــة مــن علماء قرطبة الذين سافروا إلى بلاد الشرق ينتهلون من علمها ومنهم من التقى بالإمـــام أحمــد ومنهم من التقى بداود بن خلف وغيره ومن أبرز هولاء بقي بن مخلد والذي كان ابـــن حــزم

١ : محمد أبوزهره : ابن حزم حياته وعصره ـــ آراؤه ومنهجه ، دار الفكر العربي ، القاهرة ١٩٥٤ م، ص٢٩١٠ .

٢ : المرجع السابق : ص ٢٩٥ .

معجباً به أشد الإعجاب يشيد به وبمؤلفاته فعاد إلى المغرب ومعه نور الشرق والغرب، عده ومعه السنة النبوية، فصارت الأندلس من بعده دار حديث ولم يعد مذهب مالك رضى الله عنه هو المذهب الوحيد إذ كان بقي ابن مخلد حاملاً معه أيضاً فقه الإمام الشافعي ، كما كان عجمهداً ، وله المحتيارات كثيرة ، ومنهم ابن وضاح وهو الإمام الحافظ أبو عبدالله محمد بن وضاح، وكان معاصراً لبقي بن مخلد ورحل إلى الشرق وعاد حاملاً للحديث وكان له تلاميذه كما كان لبقى أيضاً وأدت عنايته بالحديث إلى أنه عُدَّ محدث قرطبة إلا أن إشادة ابن حزم لبقسي ابن علد كانت أكثر أ.

وكذلك تلميذهما قاسم بن أصبغ بن محمد بن يوسف عمل على توطئة علم الحديث والآثـــار بأرض الأندلس فمهد بذلك للفقه الظاهري ، ويروى أنه لما قدم من العراق في ٢٨٦ هــ وحــد أبا داود صاحب السنن قد مات ، فعمل مصنفات في السنن على منهج كتــــاب داود وحَــرّج الحديث من روايته عن شيوخه ، ثم اختصر كتابه وسماه المحتنى.

وفيه من الحديث المسند تسعون وأربعمائة ألف حديث في سبعة مُجلدات ، وهؤلاء الثلاثـــة وتلاميذهم مهدوا لوجود الفقه الظاهري بالأندلس بنشرهم أحاديث رسول الله على ونشر الفقــه المقارن.

وبعدهم ظهر من علماء الأندلس من اختار القول بالظاهر ليكون له منهجاً قاضي الجماعـــة بالأندلس وخطيبها منذر بن سعيد البلوطي المتوفي في ٣٥٥ هـــ.

وقد اطلع ابن حزم على أخباره والتقى بابنه سعيد بن منذر الذي توفي ٤٠٣ هـ. ، وكذلك أيضاً استاذ ابن حزم مسعود بن سليمان بن مُفلت أبي الخيار المتوفى في ٤٢٦ هـ الذي تلقــــى عنه أصول هذا الفقه والمتمثلة فيما يلى :

١ : انظر ص ٤٩، ٥٠ من هذا البحث .

٢ : محمد أبو زهرة مرجع سابق ص ٢٩٩ .

أولاً: الكتاب العزيز:

اتباعاً لقوله تعالى:

﴿ التَّبِعُواْ مَا أَنزِلَ إِلَيكُم مِن رَّبِكُم وَلاَ تُتَّبِعُواْ مِن دُونِه أُولِيَآءَ قِليلاً ماتَذَكّروَن.

[الأعراف: ٣]

وقوله تعالى :

﴿وَإِذاَ قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُواْ مَآ أَنزَلَ اللَّهُ قَالُواْ بَل نَتَّبِعُ مَآ أَلفَينَا عَلَيه أَبآءِنا أُولُو كَـــان آبـــاؤهم لا يَعقِلُونَ شَيئاً وَلاَ يَهتَدُنَ﴾.

[البقرة: ١٧٠]

وقوله تعالى :

﴿ فَبَشِــــّر عَبَادِ الَّذِينَ يَستَمِعُونَ القَولَ فَيَتَّبِعُونَ أَحسَنَهُ ، أُولَئِكَ الَّذِينَ هَداهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُم أُولُواْ الْأَلِبابِ ﴾.

[الزمر: ۱۷ – ۱۸]

ثانياً: السُّنة النبوية:

لقوله تعالى :

﴿فَإِن تَنَازَعْتُم فِي شَيءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّه والرَّسُول إِن كُنتُم تُؤمِنُونَ بِاللَّهِ وَاليَوم الآخِرِ﴾.

[النساء: ٥٩].

ففي هذه الآيات يأمرنا سبحانه ألا نتبع إلا ما أنزله إلينا فلا نتبع الأولياء.

ثالثاً: الإجماع المتيقن:

يرى ابن حزم أنه لا يمكن أن يجمـع الصحابة على أمر ليس له مستند من كتـــاب الله ، أو ســنة نبيه الكريم ، وهم الذين تلقوا شرع الله من فم الرسول الأمين ﷺ .

وهذا يعني أن ابن حزم يُحرم التقليد وينهى عنه في أية ناحية من نواحي الدين إذ يق—ول: "التقليد حرام، ولا يحل لأحد أن يأخذ بقول أحد من غير برهان "أ، معتمداً على ما تقدم مسن آيات قرآنية، مؤكداً على أنه قد صح عن الصحابة إجماعهم رضي الله عنهم على منع التقليسد فيقول: "وقد صح إجماع الصحابة رضى الله عنهم أولهم عن آخرهم وإجماع جميسع التابعين أولهم عن آخرهم على الامتناع والمنع من أن يقصِد منهم أحد إلى قول إنسان منهم ، أو ممسن قبلهم . فيأخذُه كله "أ، وهو بذلك ينكر التمذهب معين باعتبار أن الصحابة والتابعين قد أجمعوا على أنه لا يجوز لإنسان أن يأخذ على عالم كل أقواله ويقلدها ويتبعه فيما وصل إليه فيقول " فليعلم من أخذ بجميع قول أبي حنيفة، أو جميع قول مالك ، أو جميع قول الشافعي ، أوجميع قول أحمد بن حنبل رضى الله عنهم ممن يتسمكن من النظر ، و لم يترك مسسن اتبعه إلى غيره أنه قد خالف إجماع الأمه كلها عن آخرها واتبع غير سبيل المؤمنين".

رابعاً: الدليل أو البرهان العقلي:

ويقصد به الدليل المستمد من المصادر الثلاثة السابقة الذى لا يحتمل إلا وجها واحدا ، وابسن حزم في ذلك يؤكد أن من يمتلك القدرة على الاجتهاد (أي أهل النظر والإدراك) لا يصحح أن يقلدوا إماماً في كل ما يقوله من غير ترجيح بدليل على دليله ، ويرى أن من قلد دون دليل فقد

١ : ابن حزم : النبذ في أصول الفقه الظاهري ، تحقيق وتعليق محمد صبحي حسن حلاق ، دار ابن حزم بيروت ١٩٩٣ م ط: ١
 ٠ ص ١١٤ .

٢ : ابن حزم : النبذ ـــ مرجع سابق ص ١١٦ .

٣ : المرجع السابق : الموضع نفسه .

خالف الأئمة الأربعة في أقوالهم لانهم رضي الله عنهم دعوا إلى عدم الأخذ بأقوالهم عن غير معرفة أدلتهم إذ يقول: " وأيضاً فإن هؤلاء الأفاضل قد نهوا عن تقليدهم وتقليد غيرهم ، فقد خالفهم من قلدهم .

ويحدد ابن حزم هذه الأصول بقوله " الأصول التي لا يُعرف شيء من الشارع إلا منها أربعة وهي نص القرآن ، ونص كلام رسول الله على الذي إنما هو عن الله تعالى مما صحح عنه عليه السلام ، ونقله الثقات ، أو التواتر وإجماع جميع علماء الأثمة ، ودليل منها لا يحتمل إلا وحسها واحداً " ، والقرآن هو مصدر هذه المصادر لأنه المعجزة الكبرى التي ثبتت بما الرسالة المُحَمَدية ، وثبت بهذه الرسالة أنه من عند الله . وفي القرآن بيان أن السنة حجة يجب الأخذ بما واتباعها ، وهو الذي أثبت حجية الإجماع وأن ماثبت أنه دليل بهذه العناصر الثلاثة يكون حجة أيضاً وهذه الأصول الأربعة ترجع إلى النص ، ثم المعنى المأخوذ من النص المتفق عليه لذا يقول ابن حزم : " لا سبيل إلى معرفة شيء من أحكام الديانة أبداً إلا من هذه الوجوه الأربعة ، وكلهما راجعة إلى النص ، والنص معلوم ومفهوم معناه بالفعل على التدريج الذي ذكرناه".

(فَاسْأَلُوا أَهُلَ الذِكُرِ ﴾ [سورة الأنبياء: الآية: ٧]، قيل لهم: ليس أهل الذكر واحداً بعينه، فالكذب على الله عز وجل لا يجوز ، وإنما نسأل أهل الذكر ليخبرونا بما عندهم من أوامـــر الله تعالى الوارده على لسان رسوله على الله عن شرع يشرعونه لنا "٥، ويطرح ابن حــزم الســؤال

١ : المرجع السابق : الموضع نفسه .

٢ : الإحكام : ج : ١، ص ٧١ .

٣ : الإحكام : ج : ١، ص ٩٦ .

٤ : ابن حزم : النبذ ـــ مرجع سابق ص ١١٧ .

ابن حزم: النبذ مرجع سابق، ص ۱۱۷.

لمن أجاز التقليد للعامي قائلاً: " أخبرنا من تُقَلَد ؟ فإن قال عالم مِصْرَ ، قلنا : فإن كان في مِصْرَ عالمان مختلفان ، كيف يصنع ؟ أيأخذ أيهما شاء ؟ فهذا دين جديد ، وحاشا لله أن يكون حكمان مختلفان في مسألة واحدة حلال وحرام معالم عند الله تعالى ثم العجم المحكمان عند الله تعالى ثم العجم يكون فرض العامي الذي مقامه بالأندلس تقليد مالك ، وباليمن تقليد الشافعي، وبخراسان تقليد أي حنيفة ، وفتاويهم متضادة [أ] هذا دين الله تعالى منه ؟ فوالله ما أمر الله تعالى بهذا قط " أ

بل الدين واحد ، وحكم الله تعالى قد بين لنا : (وَلُو كَانَ مِن عِند غَيِر اللَّهِ لَوَجَهُ وَيهِ وَالْحَتلافاً كَثِيراً } [سورة النساء: الآية: ٨٦]، ولكن العامي والأسود المجلوب من " غانة " ومن هو مثلهم إذا أسلم، فقد عرف بلا شك ما الإسلام الذي دخل فيه ، وأنه أقر بالله أنه الإله لا إله غيره ، وأن محمد رسول الله إليه، وأنه قد دخل في الدين الذي أتى به محمد رسول الله الله وهذا ما لا يخفي على أحد أسلم الآن ، وبالتالي فإن من أسلم وكذلك العامي الذي لا يمتلك أدوات الاجتهاد له أن يقبل الفتوى من فقيه بإسنادها إلى حكم الله لا على مذهب فسلان بان يقول له مُفتيه هذا حكم الله عز وجل ولذا يقول : فرض الله عليه (أي على العامي) أن يقسول للمُفتي إذا أفتاه : أكذا أمر الله تعالى أو رسوله ؟ فإن قال له المُفتي نعم لزمه القبول وإن قال له : لا أو سكت أو انتهره أو ذكر له قول إنسان غير النبي (سأل غيره. ومن زاد فهمه فقلد زاد احتهاده ، وعليه أن يسأل : أصح هذا عن النبي صلى الله عليه وسلم أم لا ؟ فإن زاد فهمه سأله عن السند والمرسل والثقة وغير الثقة فإن زاد سأل عن الأقاويل وحجة كل قائل ، ويقضي ذلك عن السند والمرسل والثقة وغير الثقة فإن زاد سأل عن الأقاويل وحجة كل قائل ، ويقضي ذلك إلى التدرج في مراتب العلم "، هنا موقف حزمي واضح لا تعطيل فيه ولا يطالب العامي بماليس في طاقته بل يرسم له أسلوباً تعليمياً في النفقه في الدين الذي آمن به وأقر بالشهادتين فمسن لا كتفاء ، وبتصريح مُفتيه بأن ذلك حكم الله تعالى ، فإذا علا تفكيره درجات ، سأل عن نص

١ : المرجع السابق، ص ١١٨.

۲ : ابن حزم: النبذ مرجع سابق، ص ۱۱۸.

٣ : ابن حزم: النبذ مرجع سابق، ص ١١٩.

الحديث ، فإن استزاد وتمكن من الفهم سأل عن السند ، فإن زاد سأله عن طبقة الأسانيد إلى السؤال عن أقوال العلماء ويستدل من ذلك لا وسائط بين العامي وبين الله وإنما المراد من سؤال العامي أهل الذكر أن يعلموه أن ذلك حكم الله لا حكم إمام بعينه .

وإنكار ابن حزم للتقليد وتحريمه ينسحب عليه هو الآخر فإذا كان ينهى عن تقليد الأئمة وقبول الرأي على أنه حكم إمام بعينه إلا بإرجاعه إلى حكم الله عز وجل أو سنة رسوله عليك الصلاة والسلام أو إجماع الصحابة أو بدليل تؤكده المصادر الثلاثة السابقة حتى لا تكون هناك وسائط بشرية غير تلك المصادر بين العبد ودين الله ، فمن الأولى أن ينطبق ذلك بداية على الفقه الحزمي ، فهو أي ابن حزم لم يكن مقلداً لداود وإنما التزم بالنص القرآن واحتهد في إخراج الأحاديث وأسانيدها وبيان أقوال العلماء، فكان مجتهداً بنفسه لا ينتسب إلى مذهب أو مجتهداً في مذهب بل إن منهجه في استخراج الأحكام من القرآن والسنة وفهمه للإجماع وما يعرضه من آراء ليشير إلى أنه لا يدعي لنفسه مذهباً يجتذب له الأتباع ، وبالتالي فإن أهل الظاهر لا يعتبرون أنفسهم أصحاب مذهب بحيث ينتسمي إليه من ينتمي ، بل إن المسلك الذي يجمعهم هو الاقتصار في الاستدلال على النصوص واستخراج الفقه من ينابيعه الثلاثة فقط أ .

ويقرر ابن حزم بأن القرآن كله كلام الله سبحانه وتعالى ، كله بَيتُن للأثمة إما بذاته ، وإما ببيان من النبي على من القرآن الكريم بَيتْن بذاته أو يَتَبَين من القرآن (أي بآيات أخرى) أو يَتَبَين من السنة ، بل إن بعضه في رأي ابن حزم لبيانه الكامل مُبيّن للسنة نفسها ، وليس فيه متشابه لم يُبيّن سوى الحروف التي ابتدأت بما السور مثل ألم ، وحم ، والأقسام السي أقسم الله بما سبحانه وتعالى في كتابه مثل قوله تعالى : (والشمس وضُحاها) [الشمس: ١] وقوله تعالى: "المرسلات عرفا " [المرسلات: ١] وما عدا هذين الأمرين فبيّن لمن طلبه "٢.

١ : محمد أبو زهرة: مرجع سابق، ص ٣٠٩.

٢ : المرجع السابق، ٣١٢.

أما عن الرأي القائل بأن القرآن بيانه السُّنة دائماً فتصدى له ابن حزم فقال: إن قال قائل: لا يجوز أن يبين القرآن إلا السُّنة لأن الله تعالى يقول: "ادخُلي الصَّرحَ فَلَمَّا رَأَتــــهُ حَســبتهُ لُحَّــةَ وكَشَفَت عَن" [النحل: ٤٤] قيل له وبالله تعالى التوفيق : " ليس في الآية التي ذكرت أنه عليـــه الصلاة والسلام لا يبين إلا بوحي لا يُتلي ، بل فيها بيان جلي ونص ظاهر أنه أنزل تعالى عليـــه الذكر ليبينه للناس ، والبيان هو بالكلام فإذا تلاه النبي (فقد بينه ، ثم إن كان مجملاً يفهم معناه من لفظ بينه حينئذ بوحي يوحي إليه إما متلو أو غير متلو كما قال تعالى : (فإذا قرأناه فـــاتبع قرآنه ، ثم إنا علينا بيانه) [القيامة:١٨-١٩] فأخبر تعالى أن بيان القرآن عليه عـز وجـل " . ومن ثم فابن حزم يرى أن أصل البيان ثابت في القرآن إما بذاته وإمِا ببيان السنّة والإجماع المبين عليها، ولكن المدارك مختلفة كل على قدر فهمه ، فالأفهام متفاوتة واتجاهاتها في الفهم متباينـــة فقد يكون الشخص ذا فهم جيد وعظيم وتستغلق عليه أمور هي أمور في ذاتمًا بينة ، ويدركـــها مَن دونه فهماً وإدراكاً . مما سبق يتبين أن تَحوُّلُ ابن حزم من المالكية إلى الشافعية ثم إلى القــول بالظاهر لا يُعتبر حُجَة عليه كما يستفاد من نصوص التراجم . بل حُجَة له ودليل قساطع علسي اختياره الظاهر عن روية وتمحيص وتقص لا عن زهو ومفاخرة أو معاندة ومكابرة ، ففــــي رده على الذين الهـــموه بدواوينه التي ألفها على ما قد ظهر له ، و لم يقتنع بتواليـــف مــن ســبقوه وعَيَّبُهِم وحصطاهم يقول: "إن الناس ألفُّوا: فألف أصحابُ الحديث تواليسف جمسة ، وألسف الحنفيون تواليف جمة ، والف المالكيون تواليف ، والشافعيون تواليف ، فلم يكن عندنا تأليف طبقةٍ من هذه أولى أن يُلْتَفَت إليه من تأليف غيرها، بل جمعناها ولله الحمد ، وعرضناهـــــا على القرآن وما صحَّ عن النبي ﷺ فلأيّ تلك الأقوال شهد القرآن والسُّنّة أخذنا به ، وتركنا

١ : انظر المقري : نفح الطيب : المحلد : ٢ص ٧٨ ، ياقوت : معجم الأدباء جــ : ١٢،١١ ، ص ٢٣٦ ، ٢٣٧ ابن العمــاد :
 شذرات الذهب الجملد : ٢ ، حــ :٣ ، ٤ ص ٢٩٩ .

۲ : ابن حزم : رسالتان أجاب فيهما عن رسالتين سئل فيهما ، سؤال تعنيف ضمن رسائل ابن حزم مرجع سابق الجـــزء : ٣ ،
 ص ٨٩ .

وفي الهامه بتغليب الظاهر وإعماله على مفهوم خطابه يقول: "وأما تغليبنا الظاهر وإعماله على مفهوم خطابه ، وهو نفسه الله على مفهوم خطابه ، وهو نفسه الله على مفهوم خطابه ، وهو نفسه الله يبدو للسامع منه ، لامعني للظاهر غير ذلك" ، وعليه فابن حزم ينكر التأويل الذي لا يستند إلى نص أو سنة صحيحة أو إجماع متيقن "ونحن لا نقول بالتأويل أصلاً إلا أن يوجب القول به نص آخر أو إجماع أو ضرورة حس ، ولا مزيد وإلا فمن ادعى تأويلا بلا برهان ، فقد ادعي مالاً يصح ، فدعواه باطلة " .

١ : المرجع السابق ج: ٣، ص ٨٠.

۲ : المرجع السابق، ج: ۳، ص ۲۰۰.

٣ : سورة النساء : ٥٩ .

٤ : ابن حزم : المرجع السابق ، ص ١٠٠٠

متفاضلاً ونسيئةً ، قياساً على تحريم الملح بالملح والقمح بالقمح والتمر بالتمر تفاضلاً ونسيئةً وهذا هو الباطل الذي لا يحلُّ القول به "١".

يستفاد مما سبق أن التأويل ـــ الذى هو نتيجة العقل المستدل ، إذا كانت مقدماته نص قرآني، أو حديث نبوي موثوق به ، أو إجماع متيقن ـــ هو التأويل الذى يشهد له الكتاب والســـنة ، وهو التأويل الذي يأخذ به ابن حزم وهذا واضح في التفريــــع والتناتج والنظائر.

أما إذا كان استدلال على جواب نازلة من جواب نازلة أخرى ، أي بناء فرع على فرع المرح آما إذا كان استدلال على جواب نازلة من جواب نازلة أخرى ، أي بناء فرع على فرات والمحروبين بذاته ، أخرى ليس من نوعه فهذا ما لا يقبله ابن حزم وينهي عنه ، فكتاب الله واضح وبين بذاته وفي ذلك يقول: " واعلموا أن دين الله ظاهر لاباطن فيه ، وجهر لا سر تحته، كله برهان لا مسامحة فيه ، والهموا كل من يدعو إلى أن يتبع بلا برهان ،

وكل من ادعى للديانة سراً وباطناً فهي دعاوى ومخارق ، واعلموا أن رسول الله لم يكتم من الشريعة كلمة فما فوقها ... ولا كان عنده عليه السلام سر ولا رمز ولا باطن غيير ما دعا السناس كلهم إليه ولو كتمهم شيئاً لما بلغ كما أمر.." .

وفي ذلك يقول القاضي عياض: وهذا يعني أن يكون التــــأويل بــــالرد إلى الأصـــول أي رد الفـــرع إلى الأصل والذي قاله الشافعي هو حق اليقين فإن الاجتهاد واليقين والقياس والاستنباط إنما يكون على الأصول فمن كان أعلم بها كان استنباطه أصحـــ وإلا فمتى اختلــــت معرفتـــه بالأصول قاس على اغترار ديني على شفا حرف هاوٍ "٣.

١ : ابن حزم : المرجع السابق ، الموضع نفسه .

٢ : ابن حزم : الفصل ، الجلد : ٢ ص ١١٦ .

٣ : القاضي عياض : ترتيب المدارك ، المجلد ، ١ حسـ : ١ ، ص ٩٠ .

حقيقة الدليل وقيمته في الفكر الحزمي :

يعتبر رابع المصادر التي تُعرف منها الأحكام الشرعية وليس خارجاً عــن الأصـول الثلاثـة (القرآن والسنّة والاجماع) بل هو ما يلزم منطقيا من دلالة اللفظ في إطار مضمون النص اتساقاً ولزوماً ، والدليل في الفكر الحزمي ليس قياساً فقهياً باعتبار أن الدليل هو بمثابة إضفاء المعقوليــة على النص لإخراج ما هو مضمر فيه اعتماداً على أوائل العقل، وهو بمثل في هـنه الحالة برهاناً ضرورياً لا يضيف حديداً إلى الشرع وذلك بخلاف القياس الفقهي الذي يقوم على التعليل (قياس ما لم يرد فيه نص ، على ماورد فيه نص لعلة أو شبه بينهما) هـدف توسيع قـاعدة الحكـم الأصلـي الذي حاء في حالة واحدة أو أمر واحد ليشمل حالات أو أمــوراً عديــدة باعتبار الاشتراك في العلة وهذا ما يرفضه ابن حزم إذ يقول : " وهذا هو القياس الذي ننكره ونبطله "أ. إلا يعتبره إضافة شرع حديد ، وهذا الموقف الحزمي يكشف عن قناعة تامة لا يرتقي إليها الشـك متمثلة في أن دين الله كامل وشريعة محمد تامة وليست بحاجة إلى إضافة أو مزايدة لقوله تعــالى (اليوم أكملت لكم دينكم) [المائدة: ٣] ، ولقوله تعالى : (مَا فَرطْنا في الكِتَاب مــن شــيء) أحرياها بل تكليف للبشر الذين بلغتهم الدعوة "، ويصنف ابن حزم الدليل إلى قسمين:

أ ـــ دليل مأخوذ من الإجماع وهو أربعة أقسام كلها أنواع من أنواع الإجماع وداخلة تحـــت الإجماع وغير خارجة عنه ".

١ : ابن حزم : الأحكام ، الجلد : ٢ ، حـــ : ٥ ، ص ٦٧٨ .

٢: ابن حزم: الأحكام: الجحلد: ٢ حـــ: ٥، ص ٦٨٠، ٦٨١.

٣: انظر المرجع السابق: ص ١٧٦ حيث يحدد ابن حزم أقسام الدليل المأخوذ من الإجماع وانظر أيضاً تعليق د.سالم يفوت على قسم الاستصحاب منها حيث يرى أن ابن حزم ينتهي إلى مفهوم الاستصحاب الذي يقول به الأصوليين وأن الاختلاف بينه وبينهم اختلاف لفظي نظري فرغم أنه قيد الاستصحاب بالنص ، فإنه لا يمنسم مع ذلك من أن يدخل في عمومه كل شيء باق على الإباحة بحكم النص العام لمزيد من التفاصيل راجع ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس مرجسم سابق ص ١٤٥٠١٤٤ .

ب _ دليل مأخوذ من النص وهذا الدليل يمثل محوراً هاماً في هذا البحث ، لذا يتعسرض لسه الباحث بالتحليل ، فالدليل المأخوذ من النص في الفكر الحزمي يمثل برهاناً عقلياً لا من أحسل رد فرع إلى أصل ، بل إثبات أن الفرع متضمناً في الأصل ومن ثم فهو يختلف كل الاختلاف عسسن القياس التعليلي الفقهي ، فوظيفة العمليات العقلية التي يستند إليها هذا النوع من الدليسل هسي الإثبات لا التصديق فقط ، ويحددها ابن حزم في أقسام سبعة كلها واقع تحت النص .

الأول:

مقدمتان تنتج نتيجة ليست منصوصة في إحداهما كقوله عليه السلام (كل مسكر خمر وكل مشكر خمر وكل مشكر خمر وكل خمر حرام) أ، وهما مجتمعتان "سمتهما الأوائل القرينة " وباجتماعهما تحدث أبداً عنهما قضيلة ثالثة صادقة أبداً لازمة ضرورة لامحيد عنها .. تسمى " نتيجة ""، وهي كل مسكر حرام فهاتان المقدمتان دليل برهايي على أن كل مسكر حرام .

والمقدمتان والنتيجة تسمى " في اللغة اليونانية السلحسموس وتسمى في اللغة العربية "جامعة ، والجامعة باليونانية السلحسموس "³.

وهذا هو القياس المنطقي الذي يتطالب الحدس كشرط لازم وضروري لإدراك الواسطة أو كما يسميها الفلاسفة الأوائل " الحد المشترك " " . بين المقدمتين فيلزم عنهما نتيجة ضرورية لا مزيد فيها عن المقدمتين .

١: المرجع السابق، الموضع نفسه.

٢ : ابن حزم : الأحكام : المجلد : ٢ جـــ : ٥ ، ص ٢٧٦ .

٣ : ابن حزم : التقريب : ضمن رسائل ابن حزم الاندلسي ، تحقيق د. احسان عباس، مرجع سابق ج: ٤ص ٢١٩ .

٤ : المرجع السابق : ص ٢١٩ ، ٢٢٠ .

٥ : المرجع السابق : ص٢٢٢ .

الثاني :

شرط مُعَلِّق بصفة فحيث وحد فواجب ما عُلِّق بذلك الشرط ، مثل قوله تعالى : " إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف " [الأنفال: ٣٨] فقد صح بهذا أن من انتهى غفر له في المباشر حيث إن قضيتين حمليتين مرتبطتين برباط شرطي وهما معاً تمثلان مادة الإدراك الذهني المباشر حيث إن الحكم باللزوم أو عدمه في هذا النوع من القضايا يعتمد على الإدراك الذهني المباشر فيتأدى العقل مباشرة إلى أن ثابت العلاقة بينهما كاذب إذا صدقت القضية الأولى (المقدمة) وكذبت القضية الثانية (التالي) وتصدق في الحالات الثلاث الأخرى لذا يتأدى العقل مباشرة إلى القول بأن مسن انتهى غفر له.

الثالث:

لفظ يفهم منه معنى فَيُودى بلفيظ آخر وهذا نوع يسمى " بالمتلائمات" مثل قوله تعالى: (إن إبراهيم لأواه حليم) [التوبة: ١١٤] فقد فهم من هذا فهماً ضرورياً أنه ليس بسيفيه ، أو يكون المعنى الذي يدل عليه اللفظ متضمناً في ذاته نفي معنى آخر لا يمكن أن يتلاءم مسع المعين الذي اشتمل عليه اللفظ مثل قوله تعالى: (ولا تقل لهما أف ولا تنسهرهما) [الإسراء: ٣٣]، فيان ذلك يتضمن أيضاً النهي عن الضرب، وهذه دلالة تضمنها اللفظ في ذاته ويدركها العقل مباشرة.

١ : (٢) ابن حزم : الأحكام ، الجلد : ٢ جــ : ٥ ، ص ٦٧٧ .

٢: يقول ان حزم في كتاب التقريب عن المتلائمات إن هذه لفظة عبر بها الأوائل عن قضايا محتلفة الألفاظ متفقة المعساني وإن كان ظاهر لفظ بعضها وحقيقة معناها الإيجاب وهي مع ذلك متفقه المعساني اتفاقها كان ظاهر لفظ بعضها وحقيقة معناها الإيجاب وهي مع ذلك متفقه المعساني اتفاقها صحيحاً لا اختلاف بينها. وفي رأيه أنه قد ترد أخبار وقضايا بألفاظ شهيق ومعنهاها واحد فيظن الجاهل أنما مختلفة المعساني بسبب ما يرى من اختلاف الفاظها، وهذا يؤكد أن ظاهرية ابن حزم تعني الوقهوف عند المعنى من دلاله الألفها الألفاظ التقريب ص ٢١٣.

٣: ابن حزم: الأحكام، الجلد: ٢ جـ : ٥، ص ٦٧٧.

الرابع:

اقسام تبطل كلها إلا واحداً فيصح ذلك الواحد، مثل أن يكون الشيء إما حراماً فله حكم كذا ، وإما فرضاً فله حكم كذا ، وإما مباحاً فله حكم كذا ، فماليس فرضاً ولا حراماً فمال مباح له حكم كذا ، وهذا هو الانفصال في القضايا الشرطية ، فاستثناء العقل لطرف أو أكمسشر فيها بالنفى بموجب نص يستلزم بالضرورة العقلية إثبات الآخر .

الخامس:

وهو ما يطلق عليه ابن حزم "القضايا المندرجة " فيقصني ذلك أن الدرجة العليا فوق التاليسة لها بعدها ، وإن كان لم ينص على ألها فوق التالية ، مثل أبو بكر أفضل من عمصر ، وعمر ، أفضل من عثمان ، فأبو بكر أفضل من عثمان ، فوجه المفاضلة هنا أساسها علاقة منطقية هي علاقة التعدي والتي يدركها العقل مباشرة.

السادس:

ويقصد به " عكس القضايا " كأن تقول كل مسكر حرام فقد صح بهذا أن بعض المحرمـــات مسكر ويشير ابن حزم هنا " أن القضية الكلية الموجبة تنعكس جزئية [موجبة] أبداً ".

السابع:

لفظ ينطوي فيه معان جمة مثل قولنا: زيد يكتب فقد صح أنه حي وأنه ذو حوارح سليمة يكتب بها أ، وهو ما يسمى لوازم المعنى .

١: المرجع السابق، الموضع نفسه.

٢ : المرجع السابق : الموضع نفسه ، ويلاحظ أن القضايا الكلية الموجبة " الإخبارية "هي التي تنعكس إلى جزئية موجبـــة أمـــا القضايا الكلية الموجبة والتي تمثل قضايا تحليلية بمعنى أن الحمل فيها يكون صفة جوهرية أو صفة مساوية أو تحليلاً للموضوع فيها فتعكس إلى نفسها ، أي القضايا التحليليــة كافة .

وهذه الأقسام جميعها واقع تحت النص وهي معان ومفاهيم مستفادة منه وليس خارجة عنه، والدليل بهذا المعنى ليس علة لأن " العلة لا تسمى دليلاً ، والدليل لا يسمى علة ، فالعلة هي كل ما أوجب حكماً لم يوجد قط أحدهما خالياً من الآخر ، كتصعيد النار للرطوبات واســـتحلاها الناريات فذلك من طبعها، وهاهنا خلط أصحاب القياس فسموا الدليل علة والعلــة دليــلاً ... وسموا حكمهم في شئ لم ينص عليه بحكم قد نص على شيء آخر دليلاً وهذا خطأ بل همذا هو القياس الذي ننكره "٢، وإلى جانب رفض ابن حزم للقياس الفقههي فهو ينكر الرأي والاستحسان ويعتبر القائلين بالرأي والاستحسان قد أساءوا للشريعة شـــــأهم شـــأن المنتمـــين للعقائد الأخرى الذين حاولوا أن ينالوا من كمال الدين الإسلامي بحجة أنه امتداد للشرائع السابقة عليه ولكن بأسلوب معاكس ، فهم بوساطة الرأي والاستحسان يمسّون كمال الشـــ يعة فالرأي عنده هو الحكم في الدين بغير نص ، بل بما يراه المفتي أحوط وأعـــدل مــن التحــريم أو التحليل"، ولم ينكر ابن حزم حــدوث الرأي في عهد الصحابة إلا أنه يشير إلى أن الصحابــة لم يكونوا يقطعون بآرائهم، وبشيوع القياس في القرن الثاني تحفظ منه الكثيرون لأنه لا يتعدى كونه رأيًا أو اجتهاداً ، ولا يرقى إلى مرتبة اليقين أما الاستحسان فقد حدث في القرن الثالث الهجــــي، وهو في رأي ابن حزم باطل لأنه اتباع الهوى ، وقـــول بـــلا برهـــان ، والأهـــواء تختلــف في الاستحسان أ، وأما التقليد فقد تفشى في القرن الرابع " وفي ذلك يقول ابن حزم : " وليعلم مــن قرأ كتابنا أن هذه البدعة العظيمة ــ نعني التقليد ــ إنما حدثت في الناس وابتـــدئ هـــا بعــد الأربعين ومائة من تاريخ الهجرة ، وبعد أزيد من مائة عام وثلاثين عاماً بعد وفاة الرسمول على، وأنه لم يكن قط في الإسلام قبل الوقت الذي ذكرنا مسلم واحد فصاعداً على هذه البدعة، ولا يوجد فيهم رجل يقلد عالمًا بعينه ... ثم ابتدأت هذه البدعة من حين ذكرنا في العصر الرابع في

١ : ابن حزم : الأحكام ، ص ٦٧٧ .

٢ : المرجع السابق : ص ٦٧٨ .

٣ : ابن حزم : " ملخص إبطال القياس والرأي الاستحسان ، نشر سعيد الأفغاني دمشق ١٩٦٠ ص ٧.

٤ : المرجع السابق ، ص ٥ .

القرن المذموم ، ثم لم تزل تزيد حتى عمت بعد المائتين من الهجرة عموماً إلا ــ خلا من عصـــم الله ... وتمسك بالأمر الأول الذي كان عليه الصحابة والتابعون وتابعو التابعين .

يستفاد مما سبق أن ظاهرية ابن حزم هي بمثابة ثورة على القياس الفقهي ، وعلى الأخذ بالرأي والاستحسان والتقليد، وهدفها العودة إلى الأصل المتمثل في النصوص الدينية في إطارها اللغوو البياني مع تصحيح النهج العقلي في رد الفروع إلى الأصول ، أي أن الفكر الظاهري الحزميي يقيم وحدة بين المنقول والمعقول أساسها حماية الشريعة بالعقل وفق الأسس المنطقية (مبادئ الفكر الأساسية) دون الإخلال بأصول الشريعة في مواجهة التقليد والغنوص وأعداء الدين من أهل العقائد الأحرى ، أي بناء الشرع على القطع ودعم المنقول بالمعقول ، ومن ثم يمكن استخلاص سمات الفكر الظاهري الحزمي فيما يلى :

سمات المنهج الظاهري الحزمي في علوم الدين:

- (١) وجوب التمسك بالنص القرآني .
- (٢) وجوب الالتزام بالسُنّة النبوية الموثوق بما بالأسانيد الصحاح .
- (٣) الإقرار بإجماع الصحابة المتيقن إلا ما اختلفوا فيه فيرد إلى القرآن والسُنّة .
- (٤) تقدير أئمة المذاهب دون المفاضلة بينهم ، والأخذ بآرائهم التي يشهد لها القرآن والسُنّة .
 - (٥) إنكار التقليد " فلا يحــل لأحد أن يأخذ بقول أحد بلا برهان "٢.

إذ يقــرر أن أهل النظر والإدراك ، ومن توافرت عندهم أدوات الاجتهاد لا يسوغ لهـــم أن يقلدوا إماماً في كل ما يقوله ، أو كل ما قال وقرر ، ومن يتبع ذلك الاتباع فقد خالف الأثمـــة

١ : ابن حزم : الأحكام ، المحلد : ٣ ، ص ٨٥٨ .

٢ : ابن حزم : النبذ في أصول الفقه الظاهري ، تحقيق محمد صبحي حسن حلاق مرجع سابق ص ١١٤ .

الأربعة في أقوالهم ، لألهم دعوا إلى عدم الأخذ بأقوالهم من غير معرفة أدلتهم ، فيقول : " وأيضا فإن هؤلاء الأفاضل قد لهوا عن تقليدهم وتقليد غيرهم ، فقد حالفهم من قلدهـم .

(٦) رفض القياس الفقهي التعليلي ، والاستحسان ، وسد الذرائع لأن شرع الله واضح وبين لا تعليل فيه .

(٧) الأخذ بالدليل وهو برهان عقلي لإثبات رد فرع إلى الأصل اعتماداً على الأصول في الشريعة ، فنحده يعرض المسألة مبيناً رأيه مستدلاً عليه بنص قرآني أو حديث يسنده إلى الرسول على أو يستدل عليه بإجماع لا خلاف عليه .

(٨) إقرار الاجتهاد لمن توفر لديهم أدوات الاجتهاد ، أما العامي فيحدد له الخطوات التي بما يرتقى إلى معرفة الحق بأن يسأل اللّفتي إذا أفتاه أكذا أمر الله تعالى أو رسوله ؟ فإن قال له نعسم لزمه القبول ، ومن زاد فهمه فقد زاد اجتهاده ، وعليه أن يسأل عن الحديث هسل هو للرسول على الموت ومن زاد فهمه بعد ذلك عليه أن يسأل عن السند والمرسل والثقسة وغير الثقة، فإن زاد سأل عن الأقاويل وحجة كل قائل .

وقبل أن نتناول أراء ابن حزم في المعرفة بالمناقشة والتحليل كان لزاما علينا أن نَتَعَرَّفَ رأيه في الفلسفة وقيمتها:

١_ ماهية الفلسفة (مدخل تمهيدي) .

إن العلاقة الجدلية بين الفكر والوجود تكشف بوضوح عن وثاقة العلاقسة التاريخيسة بسين الحكسمة والفلسفة ، فإذا كانت الفلسفة تشير إلى النشاط المعرفي الفكري للإنسان، فإن الحكسة ترتبط بالغاية الكامنة في كل أنواع هذا النشاط ، وهذه العلاقة الأخيرة تُبرز ضرورة ربط العلسم بالعمل، النظرية بالممارسة ، الوسائل بالغايات ، وهذا يجعل كل معرفة مشروطة بغايتسها ومسا

١: المرجع السابق: ص ١١٦.

يترتب عليها من نتائج مفيدة بالنسبة للإنسان ومن ثم فإن الإنسان الحكيم هو الإنسان السذي يعرف تماماً كيف يربط بين المعرفة والعمل ، أي أنه الإنسان الذي يضع نصب عينيه حقيقة أن كل نشاط للفكر ينبغي أن يكون غائياً يساعده في وجوده العملي وصولاً إلى حياة أفضل وبلوغلًا لأقصى درجات اليقين والفضيلة والكمال . وهذا المعنى تكون الفلسفة في خدمة الإنسان لا مجرد معرفة نظرية مجردة . لقد حدد القدماء منذ أيام فيثاغورث معنى الفلسفة بألها مجبة الحكمة حسب التركيب الاشتقاقي للفظ في لغة اليونان ، وقيل " إن فيثاغورث قبض معنى هذا الاسم واقتصر به على الدلالة على علم اليقين بالشيء الموجود حق الوجود وخص معرفة حقيقة جميع أمور هذا الشيء الموجود على أن الفلسفة هي الشوق إلى الحكمة ، وأن الشهرستاني في معرض حديثه عن الحكمة والأشياء الموجودة "، وفي علاقة الحكمة بالفلسفة يشير الشهرستاني في معرض حديثه عن الحكمة وعلاقتها بالفلسفة : " إن كلمة فلسفة تعيني باللغة اليونانية : مجبة الحكمة والفيلسوف هو " فيلاً و سوفاً ، وفيلا هو المحب ، وسوفاً هو الحكسمة أي هو محب الحكمة والفيلسوف هو " فيلاً و سوفاً ، وفيلا هو المحب ، وسوفاً هو الحكسمة يعقله العاقل بالحد ، وما يجري مجراه مثل الرسم ، وبالبرهان وما يجري مجراه مثسل الاستقراء ، فيعر عنه مجما ، وأما الحكمة الفعلية فكل ما يفعله الحكيم لغاية كمالية

فالأول الأزلي لما كان هو الغاية والكمال، فلا يفعل لغاية دون ذاته ، وإلا فيكون الغايسة والكمال هو الحامل، والأول محمول ، وذلك محال ، فالحكمة في فعله وقعت تبعاً لكمال ذاته وذلك هو الكمال المطلق في الحكمة ، وفي فعل غيره من المتوسطات وقعت مقصوداً للكمال المطلوب وكذلك في أفعالنا ...".

١٠ نيقوماخوس الجاراسيني : المدخل إلى علم العدد ، ترجمة ثابت بن قرة صححه ونشره الأب كونشي الياسوعي ـــ المطبعــــة
 الكاثوليكية بيروت ١٩٥٨ م.

٢: د. محمد عبدالرحمن مرحبا: الموجز في تاريخ العلوم عند العرب ، دار الكتاب اللبناني ط: ٣بيروت ١٩٨١ م ص ١٢.
 ٣: الشهر ســتاني " " الملل والنحل " على هامش " الفصــل " لابن حزم ، المحلد: ١، حــــ:٢ ، ص ١٥٥، ١٥٧.

وبعد أن استعرض اختلاف الفلاسفة في الحكمة القولية يشير إلى أن السعادة هـــي المطلوبـة لذاها، ولا تنال إلا بالحكمة وعليه فالحكمة في رأيــه تطلب إما ليعمل بها، وإما لتعلم فقـــط. ومن ثم يقسم الحكمة إلى "قسمين: عملي وعلمي ... فالقسم العملي هو عمل الخير، والقسم العلمي هو علم الحق، قالوا: وهذان القسمان مما يوصل إليه بالعقل الكامل، والرأي الراحــح، غير أن الاستعانة في القسم العملي منه بغيره أكثر، والأنبياء عليهم السلام أبدوا بأمداد روحانيـة تقريراً للقسم العلمي، فغاية الحكيم هو أن يتحلى لعقله كل الكون ويتشبه بالإله الحــق تعـالى وتقدس بغاية الإمكان. وغاية النبي أن يتحلى له نظام الكون، فيقدر على ذلك مصالح الأمة حتى يبقى نظام العالم، وتنتظم مصالح العباد..." أ.

يستفاد من ذلك أن " الشهرستاني " يؤكد أن الفلسفة _ من خلال _ مفهوم _ اليوناني الفيثاغورثي أي ارتباطها بالحكمة ، ألها في جوهرها علم وعمل وهذا بـدوره يـدل على أن إشكالية كون الفلسفة نظر فقط أو كولها معرفة وممارسة أنما هو نتاج تعـدد وتنوع الآراء في ماهية الفلسفة، ولسنا بصدد حصر جميع التعريفات التي رصدت في ماهية الفلسفة وإنما نقتصر على بعض منها لنتعرف مكانة رأي ابن حزم في الفلسفة فهي عند ابيقور لا قيمة لها ما لم تفيد في مداواة أي معاناه إنسانية "، أما الرواقيون فيعتبرون الفلسفة تدريباً على الحكم _ قب بوساطتها يتصالح الإنسان مع الطبيعة والقدر، وموضوعها هو الفضيلة ".

١ : المرجع السابق: الموضع نقسه.

٢ : د . عىدالرحمن بدوي : موسوعة الفلسفة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨٤،م ط:١ جســ: ١، ص ٨٢.

٣ : المرجع السابق : حـــ : ١ ، ص ٥٢٨ .

أما السوفسطائيون فقد اعتبروا الفلسفة حكمة دنيوية وأسلوباً يؤدي إلى المعرفة والحقيقة، وأهم ما وصف به سقراط الفلسفة شعاره " أيها الإنسان أعرف نفسك " وهذا الوصف وحدد تفسيراً عند هيجل بأنها البحث في علاقة التفكير بالوجود . أما الفلسفة بالمفهوم الأفلاطويي فهي البحث الدائم عن الحقيقة المتمثلة في العدل المطلق، والحق المطلق، والجمال المطلق إنطلاقاً مدن عالم المثل باعتباره عالم المعقولات والحقائق . أما لدى أرسطو فبالرغم من أند أطلت على الرياضيات والطبيعيات والإلهيات اسم " الفلسفة النظرية " إلا أنه ذهب إلى أن الفلسفة هدي " الفلسفة الأولى " التي تدرس الوجود من حيث هو موجود ، أي تحتسم بعلل الأشياء الأولى ومبادئها العليا حتى ترتفع إلى المبدأ المطلق الذي لا يعلو عليه شيء ".

مما سبق يتبين أن السمة الغالبة على التعريف اليوناني للفلسفة هو المعرفة النظرية ، ولكن ليسس معنى ذلك أن فلاسفة اليونان ظلوا بمنأى عن النشاطات العلمية المتصلة بالواقع وبالتجربة الحسية المتصلة بالوجود الإنساني بينما نجد هذا الارتباط الوثيق لدى فقيه قرطبة حيث يقدم نجيد لنا تصور إسلامي ناضج لماهية الفلسفة يكشف عن كونما منهجاً وأسلوباً في الحياة العملية بوساطته يتحقق صلاح النفس إذ يقول: "الفلسفة على الحقيقة إنما معناها وثمرتما ، والغرض المقصود نحوه بتعلمها ليس هو شيئاً غير إصلاح النفس بأن تستعمل في دنياها الفضائل وحسن السياسة للمترل والرعية وهذا نفسه لا غيره هو الغرض في الشريعة "أ.

۱: د. عبدالرحمن بدوي ، موسوعة الفلسفة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بـــــيروت ١٩٨٤ م، ط: ١ ، ص ٥٩٠ ، ه ٩١ .

٢: الموسوعة الفلسفية المختصرة ، نقلها عن الإنجليزية فؤاد كامل ، حلال العشري ، عبدالرحمن الصادق ، مراجعة دكتور زكي نجيب محمود ، دار القلم ، بيروت ، ص ٥٥ ، ٥٦ ، ٥٧ .

٣ : د. عبدالرحمن بدوي ، موسوعة الفلسفة ، مرجع سابق ، ص ١٠٢ .

٤ : ابن حزم: القصل، المحلد: ١، ج:١، ص٩٤.

يتضح من هذا التعريف أن للفلسفة حانبين برأي ابن حزم أولهما : حانب نظـــري تعلمــي لعرفة الفضائل والخصائل ، وإن لم يشر له بصريح اللفظ .

٢_ قيمة الفلسفة وأهميتها لدى ابن حزم:

يعلن ابن حزم في حرأة ووضوح أنه لا ينكر على الأوائل علومهم ومؤلفاهم بل عاب على الذين يعدو لها هذياناً لا يفهم ، وهراء من القول ألهم طالعوها بعقول مدخولة فلم يفهموها بلل وسموا أنفسهم بفهمها فوصفوها بألها كتب إلحاد وهم أبعد الناس عنها حيث يقول: " رأيست طوائف من الخاسرين شاهدهم أيام عنفوان طلبنا ، وقبل تمكن قوانها في المعارف ، وأول

مداخلتنا صنوفاً من ذوي الآراء المختلفة كانوا يقطعون بظنونهم الفاسدة من غير يقين أنتحسه بحث موثوق به على أن الفلسفة وحدود المنطق منافية للشريعة" أ.

ويصنف ابن حزم موقف الناس من علوم الأوائل وكتبهم إلى أربعة ضروب ، الثلاثـــة منـــها خطأ ، والرابع حق مهجور ٢٠

فاحد الضروب الثلاثة " قوم حكموا على تلك الكتب بألها محتوية على الكفـــر ونــاصرة للإلحاد، دون أن يقفوا على معانيها أو يطالعوها بالقراءة ... وفيهم يصدق قوله تعالى (ها أنتـــم هؤلاء حاججتم فيما لكم به علم) [آل عمران: ٦٦].

والضرب الثاني: " قوم يعدون هذه الكتب هذاياناً لا يفهم ، وهراء من القول وهذراً مـــن المنطق وبالجملة فأكثر الناس سُراع إلى معاداة ما جهلوه وذم ما لم يعلموه . وهـــم كمــا قــال الصادق عليه السلام : " الناس مائة لا تجد فيها راحلة "".

والضرب الثالث قوم قرأوا هذه الكتب المذكورة بعقول مدخولة وأهواء موؤفة وبصائر غيير سليمة ، وقد أشربت قلوبهم حب الاستخفاف واستلانوا مركب العجز واستوبأوا نقل الشرائع وقبلوا قول الجهال إنها كتب إلحاد فمروا عليها مراً لم يفهموها ولا تدبروها ولا عقلوها ، فوسموا أنفسهم بفهمها وهم أبق الناس عنها وأنآهم عن درايتها .

والضرب الرابع: قوم نظروا فيها بأذهان صافية وأفكار نقية من الميل وعقول سليمة فاستناروا بها ووقفوا على أغراضها فاهتدوا بمنارها وثبت التوحيد عندهم ببراهين ضرورية لا محيد عنها . يتضح من هذه التصنيفات الثلاثة أن لدى ابن حزم تصور واضح ودقيق عن قيمة الفلسفة والمنطق وأهميتها في المعرفة وهو تصور يجانب به هؤلاء المغالطين وفي الآن ذاته يؤكد أن العقلية

١ : د . إحسان عباس : مقدمة رسائل ابن حزم الأندلسي ، الجزء الرابع ، ص ٣٤ .

۲ : ابن حزم : التقريب : مرجع سابق ، ص ۹۸ ، ۹۹

٣: مسند أحمد: ٢: ٧، ٤٤، ٧٠، ومسلم، فضائل الصحابة: ٢٣٢.

المسلمة تمقت الرفض أو الانغلاق _ كما يصورها بعض مفكري الغرب _ كما ترفض التمحور حول الذات إذ يقول " إن علوم الأوائل هي الفلسفة وحدود المنطق التي تكلم فيــها أفلاطـون وتلميذه أرسطاطاليس والإسكندر ومن قفا قفوهم ، وهذا علم حسن رفيع لأنه فيه معرفة العسالم كله ما فيه من أجناسه إلى أنواعه ، إلى أشخاص جواهره وأعراضه ، والوقوف علمي البرهان الذي لا يصح شيء إلا به وتمييزه مما يظن عن جهل أنه برهان وليس برهاناً ، ومنفعة هذا العلــــم عظيمة في تمييز الحقائق مما سواها "١" ، وعليه فالفلسفة وحدود المنطق وسيلة الإنســـان في تميـــيز الحقائق وفائدها عظيمة ولكن ليس لكل إنسان بل لذي العقل الذكى والفه للقوي الله المدي يستطيع توظيفها في العلم والحياة والدين ، وفي ذلك يقول : " هذه الكتب كالدواء القــوي ، إن تناوله ذو الصحة المستحكمة ، والطبيعة السالمة ، والتركيب الوثيق ، والمزاج الجيد انتفــــع بـــه وصفى بنيته وأذهب أخلاطه ، وقوّى حواسه ، وعدل كيفياته ، وإن تناوله العليل المضطرب المزاج ، الواهي التركيب ، أتى عليه ، وزاده بلاءً ، وكذلك هذه الكتب إذا تناولها ذو العقل الذكي ، والفهم القوي لم يعدم أين تغلب ، وكيف تصرف منها نفعاً جليلاً وهديا منيراً وبيانــــاً لائحاً ونجحاً في كل علم تناوله وخيراً في دينه ودنياه ، وإن أخذها ذو العقل السخيف أبطلتـــه ، أو ذو الفهم الكليل بلدته وحيرته ، ويؤكد ابن حزم أهمية هذه العلوم كأداة نقدية بناءة في جميسم العلوم وخاصة المنطق وقيمته في تحديد الاستنباطات الدقيقة في مسائل الأحكام الشرعية من تفريع وتناتج ونظائر وإقامة البراهين العقلية التي لا غناء بالفقيه المجتهد عنها"، ويؤكد ذلــــك بقولـــه " والفلسفة بإجماع من الفلاسفة مبينة للفضائل من الرذائل موقفة على البراهين المفرقة بـــين الحـــق والباطل "٤.

١ : ابن حزم : التقريب ، مرجع سابق ، ص ٩٩ .

٢ : المرجع السابق جــ : ٤ ، ص ١٠١ .

٣ : ابن حزم الفصل : المحلد : ١ ، حــ : ٢ ، ص ٩٥ .

٤ : المرجع السابق : الفصل ، الجملد : ١ ، حــ : ١ ، ص ٩٤ .

يستفاد مما سبق أن لدى ابن حزم شعوراً قوياً بأن العلوم الفلسفية لا تنافي الشريعة ، وخاصة المنطق كآداة لتقويم الآراء الشريعية وتصويبها واستيعاب المناخ الفكري في البيئة الأندلسية وفهم ما تضمنه من آراء لأهل الملل والنحل الأخرى والتي كان غرضها النيل من العقيدة الإسلامية . كل ذلك حفز ابن حزم لان يتسلح بعلوم الأوائل وبقوة منطقية في الجدل والمنساظرات وهذا بدوره أدى به للدفاع عن المنطق والتأليف فيه ليثبت ألها علوم ليست مُنافية للشريعة وإن كسان هذا الموقف قد زاد عليه حصومه من قبل الذين يرفضون الفلسفة والمنطق .

(ب) المنهج الظاهري الحزمي في المعرفة .

إذا كان تعريف الفلسفة لم يحظ بإجماع من الفلاسفة بل اختلف تعريفها باختلاف الأنساق الفلسفية فإن الاتفاق وقع بينهم على أنه بالإمكان النظر إلى مبحث المعرفة من ثلاثـــة محــاور رئيسة هي:

المحور الأول: حدود المعرفة ، والثاني مصادر المعرفة وأدواها ، والتسالث طبيعة المعرفة وحقيقتها ، وسوف نعرض في إيجاز لهذه المحاور للاستئناس بها عند تعريف منهج ابسن حزم في المعرفة . ففي المحور الأول يتساءل العقل الفلسفي هل في وسع الإنسان أن يدرك الحقائق ، وأن يطمئن إلى صحة إدراكه وصدق معلوماته ؟ أم أن قدرته على معرفة الأشياء مثار للشك ؟ وإذا كانت المعرفة ممكنة فما حدود هذا الإمكان ! هل هي معرفة احتمالية ترجيحية أم ألها تتحاوز مرتبة الاحتمال إلى درجة اليقين ؟ ولكن اختلفت الآراء الفلسفية بصدد الإجابة عن تلك الأسئلة ويمكن تصنيفها في طائفتين رئيستين أ:

أصحاب مذهب الاعتقاد أو اليقين ، وأصحاب مذهب الشك. فمذهب اليقيين بمكن أن نتمثله في صورتين الأولى تلقائية ساذجة كنظرة الطبيعيين الأوائل التفييسييية للكون حيث الاعتقاد بإمكانية الوجود الطبيعي دفعة واحدة برده إلى علله الأولى ، والصورة الثانية تجلست في

١ : د. على عبد المعطى محمد: ليبنتز فيلسوف الذرة الروحية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ١٩٨٥ م ص ٢١٤.

الاعتقاد بالعقل وبقدرته على المعرفة المطلقة التي لا تقف عند حد لدى سقراط وأفلاطون مثلاً في العالم اليوناني، وعند ديكارت ومالبرانش مثلاً في الفلسفة الحديثة ' .

أما مذهب الشك : فقد ارتبط ظهـوره بأفكار بروتاجوراس (٤٨٥ ــ ٤١١ ق . م) الذي قال بأن قيمة الأشياء نسبية ، فليس ثمت شيء خير في نفسه أو شر في نفسـه وإنما هو خــير أو شر أو عدل أو ظلم بالإضافة إلى كل إنسان بمفرده.

وكذلك جورجياس (٤٧٠ ـــ ٣٧٠ ق . م) الذي كانت زبدة فلسفته تسلاث جملل قصار : ليس ثمت شيء ، ولو كان ثمّت شيء لما قُدّر لنا أن نعرفه حق معرفته ، ولو كان ثمّت شيء ثم قُدّر لنا أن نعرفه حق معرفته لما أمكن أن نمِب معرفته للآخرين ٢ .

ولقد تبلور الشك في صورة المذهب لدى " بيرون " صاحب فكرة تعليق الحكم أي اتخاذ موقف اللا أدرياً تجاه الحقيقة . وقد ساق الشكاك حججا مشهورة لبيان استحالة قيام المعارف منها ما يتعلق بخداع الحواس، وتناقض الناس ، والجهل ، وحجة استحالة البرهان ".

المحور الثاني: تدور تساؤلات العقل الفلسفي حول مصادر المعرفة وأدواتها هل تصدر المعرفة من الداخل أم من الخارج ؟ وبأي أداة من أدوات الإدراك نعرف ؟ أبالعقل أم بالحواس عما كان أم بالحدس الذي هو نوع من الإدراك المباشر وهل لكل أداة من هذه الأدوات حدود

١: المرجع السابق، ص ٢١٥.

٢ : د. عمر فروخ: تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، دار العلوم للملايين، بيروت ١٩٧٢م ، ص ٨٨، ٩٨.

٣ : د. على عبد المعطى محمد: ليبنتز فيلسوف الذرة الروحية، مرحع سابق، ص ٢١٦.

٤ : المرجع السابق، الموضع نفسه.

ه : حيث يذهب العقليون إلى أن العقل هو مصدر المعرفة ، بينما يذهب الحسيون التجريبيون إلى أن التجربة الحسية هيي مصدر المعرفة ، أما كانط فقد أوضح لنابفلسفته النقدية أن العقل والحس معا هما مصدران للمعرفة في حين يذهب الحدسيون إلى أن الحدس أي "المعرفة المباشرة " سبيلنا الوحيد إلى المعرفة .

تقف عندها ؟ هل يستطيع العقل أن يدرك الله أو طبيعة النفس وخلودها ونحو ذلك من الحقائق؟ أم أن هذا عالم نحتاج في إدراكه ومعرفته إلى الوحي الإلهي ، أي إلى مدد من السماء؟

المحور الثالث: تدور التساؤلات فيه حول طبيعة المعرفة وحقيقتها وهل يدرك الإنسان الواقع كما هو أم يضيف إليه صوراً ذهنية ليست في طبيعته ؟ وفي هذا الصدد تباينت الأنساق الفلسفية ويمكن تحديدها في نسقين رئيسين النسق الواقعي ، والنسق المثالي :

النسق الواقعي: فمن ممثليه من يذهب إلى أن الحقائق والمعارف توجد في العالم الخمارجي، وأن إدراكنا لها مماثل لوجودها في الواقع وهم ممثلوا الواقعية الساذجة وأخرون يرون أن الحقمائق والمعارف موجودة في العالم الخارجي إلا أن العقل هو الذي يميز وينتقي ويربط بينها.

أما النسق المثالي: فمن ممثليه من يذهب إلى أن الحقائق موجودة داخــل عقولنــا " المثاليــة الذاتية"، ومنهم من ذهب إلى أن الحقائق توجد في موضوع خارجي ولكنها ليست تجريبية بـــل هي حقائق مثالية توجد في عالم متعال هو عالم المُثل " مثالية أفلاطون الموضوعية " ، ومنهم مــن ذهب إلى تأكيد الدور الإيحابي للعقل إلى جانب الحدوس الحسية " المثالية النقدية لدى كــانط ، وهناك أيضاً المثالية المطلقة كما نجدها لدى هيجل وبرادلي وبوزانكيت وغيرهم أ .

وبعد هذا العرض السريع للمعرفة كتصور أو مشكلة فلسفية والتي حازت اهتمام الفلاسفة أمثال أفلاطون ومن بعده أرسطو وفلاسفة العصر الوسيط المسيحي والإسلامي وإن كان لم يتضح لهم بعد أن مشكلة البحث في المعرفة ستؤلف فرعاً مستقلاً من العلوم الفلسفية في العصر الحديث لذا نجد أن تعريفاهم للفلسفة وتحديداهم لسماها وموضوعاها حاءت ضمن آرائهم

١ : لمزيد من التفاصيل انظر " ليبنتز فيلسوف الذرة الروحية د.علي عبدالمعطي، مرجع سابق، ص ٢١٦ ، وانظر أيضا نظريــــــة المعرفة د . محمود زيدان ، مرجع سابق ص ٥٥، ٦٥ ، وانظر أيضا مع الفيلسوف . د. محمد ثابت الفنـــــدي ، دار المعرفـــة الجامعية ، ص ١٤٩ ، وأيضاً المعرفة عند مفكرى الإسلام ، د. محمد غلاب ، الــــدار المصريـــة للتـــاليف والترجــــة ص ص ٢٢٠٥٨.

الفلسفية حول النفس والعقل أ. واستئناساً بالتساؤلات الفلسفية حول نظرية المعرفة في محاورهـــــا الثلاثة نحاول تَعَرُّف آراء ابن حزم في المعرفة فيما يلي :

- اللافت للنظر أن آراء ابن حزم في المعرفة حاءت في مواطن متفرقة من كتبه ضمن آرائـــه في حدوث العالم، والوجود الإلهي، والنفس الإنسانية، باستثناء ما أفرده في كتابيــه " الفصل "، "الأصول والفروع " تحت عنوان " الكلام في المعرفة "، رسالة مراتب العلــــوم في كتــاب "التقريب".

ا — لابن حزم موقف واضح من الشك والشكاك إذ يصنفهم إلى ثلاثة أصناف " صنف منهم نفي الحقائق جملة وصنف منهم شكوا فيها، وصنف منهم قالوا هي حق عند من هي عنده حق ، وهي باطل عند من هي عنده باطل "٢ ، ويفند ابن حزم آراء أصحاب الأصناف الثلاثية ويرد عليهم حجمهم ، مؤكداً أن نفي الحقائق مكابرة للعقل والحس ، وأن الشيء يكون حقا بكونه موجوداً ثابتاً بغض النظر عن اعتقاد الشخص ، ومن ثم فهو يرفض الشك في أشكاله الثلاثة سالفة الذكر، لكنه يأخذ بالشك المؤدي إلى اليقين ويتضح ذلك جلياً في موقفه من السرأي والتقليد والاجتهاد فنحده يرفض الأخذ بالرأي في الشرعيات فيقول " لا يحل لأحسد الحكم بالرأي "٤ ، قال الله تعالى: (ما فرطنا في الكتاب من شيء) كما نحسده يتحسرى إسناد الأحساديث ويرفض الضعيف منها وغير الموثوق فيه فيقول: " فإن ذكروا حديست " معاذ " واحتهد رأيي ولا آلو " فإنه حديث باطل ، لم يروه أحد إلا الحارث بن عمرو وهو بحهول،

١ : د. محمود زيدان: نظرية المعرفة، مرجع سابق، ص ١٧١.

٢ : ابن حزم: الفصل، الجملد: ١، ج: ١، ص ٨.

٣ : المرجع السابق ص ٨ ، ٩ ، الأصول والفروع مرجع سابق ص ١٥٣ .

٤ : ابن حزم النبذ، مرجع سابق، ص ٩٣.

تسورة الأنعام: الآية: ٣٨.

لا يدري من هو عن رجال من أهل حِمْصَ لم يسمعهم "١" . كما يرفض الأخذ بــرأي تقليــداً لإمام من الأمة " ، بل يدعو للاحتهاد وتمحيص الآراء والمعتقدات إذ " المحتهد المخطىء أفضل عند صواب الواحد فتقبل له قولة واحدة بلا برهان ، وعليه فابن حزم نبذ الاتباع وكانت دعوتــــه صريحة لتمحيص العقائد الموروثة ، وبدا بذلك واضحاً في موقفه من الدهريين الذيــن أنكـروا وجود الله وكذلك آراء السابقين عليه من الفلاسفة والمتكلمين في قدم العالم والنفسس وهلذا بدوره دليل على موقف ابن حزم من آراء السابقين فلا يقبل منها إلا ما ثبت ببرهان يقيني راجع إلى مقدمات يقينية إذ يقول : " يجب على العاقل أن يثبت ما أثبت بالبرهان ، وأن يبطل ما أبطل بالبرهان ويقف فيما لم يثبته ولا أبطله البرهان حتى يلوح له الحق "٥، ويقول : " ولا تبال بكثرة خصومك ولا بقدم أزمانهم ولا بتعظيم الناس إياهم ولا بعزتم فالحق أكثر منهم وأقسدم وأعرز وأعظم عند كل أحد وأولى بالتعظيم ، وإذا شئت أن تتيقن فساد مراعاة ما ذكرنا فتأمل أهــــل كل ملة وكل أمة ، فإنك تجدهم مطبقين على تعظيم أسلافهم ... وذم أسلاف من خالفـــهم . وتأمل كل قول يقال ، فقد كان القائلون به في أول أمره قليلاً ، وأكثر ذلك يرجع إلى واحـــد ثم كثر أتباعه. وفتش كل قول تجده قد كان ابن ساعة بعد أن لم يكن ، ثم مـــرت عليــه الأيــام الفاضل ما لم يكن معصـوماً، ولو أن ذلك الفاضل لاح لك لرجع إليك ولو لم يفعــل لكــان غير فاضل" ، وبهذا نجده ينبه إلى عدم الانقياد إلى رأي لكثرة مؤيدية أو لشهرة قائله وفضله ما

١ : ابن حزم: النبذ، مرجع سابق، ص ٩٥.

٢ : انظر ص (٩٧) وما يعدها من هذا البحث، وللمزيد انظر ابن حزم: النبذ، مرجع سابق، ص ص ١١١، ١٢١.

٣ : ابن حزم المحلى بالآثار، مرجع سابق، "كتاب الأصول" مسألة ١٠٨، ص ٨٩.

٤ : ابن حزم: التقريب، مرجع سابق، ج: ٤، ص ٣٣٩

٥ : المرجع السابق، ص ٣٣٦.

٦ : المرجع السابق، ص ٣٣٧.

لم يكن معصوماً . وكذلك يؤكد ابن حزم على ضرورة الدقة في استخدام الألفاظ والاختص___ا, الجامع لكثير المعاني قليل الألفاظ وسبطها وفصيحها ... '، وأيضاً لم يكتف فيما وصـــل إليــه يفند معطيات الحس والظن والتخيل ويؤكد على ضرورة عدم الثقة بما إلا العقــــــل فيقـــول : " وأعلم أن العقل والحس والظن والتمثيل قوىً من قوى النفس وأما الفكر فهو حكم النفس فيما أدت إليها هذه القوى وأما الذكر فهو تمثيل النفس لما أدته إليها هذه القوى فنجــــد النفــس إذا ذكرنا شيء يوثق به أبداً على كل حال غير العقل فبه تميز مدركات الحواس السليمة والمدحولية بالمرض ، وشبهه كوجود العليل طعم العسل مراً كالعلقم ، والعقل يشهد بالشهادة الصحيح__ة الصادقة أنه حلو ، وكما ترى الشيء في الماء بخلاف شكله الذي يشهد العقل أنه شكله على الحقيقة . وأما الظن فأكذب دليل لأنه يصور لك الرجل الضخم المُتسلح شجاعاً ولعله غايـــة في الجبن ، ويصور لك المتفاوت في الطلعة بليداً ولعله غاية في الذكاء ... وأما التخيل فقد يسمعك صوتاً حيث لا صوت ، ويريك شخصاً ولا شخص ... والعقل صادق أبداً ، قال تعالى مصدقــــاً لاعتراف من رفض شواهد عقله بالخطأ : ﴿وقالوا لوكُنَّا نَسْمَعُ أُو نَعْقِل مَا كُنَّــــا فِي أَصِحـــاب السُّعير فاعترفوا بذنبهم فَسُحْقاً لأصحاب السُّعير﴾ [الملك: ١٠]. وقال تعـــالى ذامّــــاً لمن أعسرض عن استعمسال عقسله: ﴿وَكَأَيِّنْ مِن آيسة فِي السماوات والأرض يمسرُّونَ

١ : المرجع السابق، ص ٣٣١.

٢ : واللافت للنظر أن ابن حـــــــزم يثق بأوائل العقل باعتبار ألها ضرورات أوقعها الله في النفس ، عكس ما نجده فيما بعد لدى الإمام الغزالي الذي انتقل من الشك في الحواس إلى الشـــك وفقدان الثقـــــة في العقليات والأوليـــــات باعتبار أنــــه لا يوجـــد " في رأيه " أساس للثقة في هذه الأوليات وهي حجة يعتبرها البعض ضعيفة ، انظر في ذلك " نظرية المعرفـــة " د .
 عمود زيدان ص ١٧٧ .

٣ : ابن حزم الأصول والفروع مرجع سابق ص ٩١ .

خداع الحس والظن والتخيل وجميعها بحاجة إلى تقويم العقل بإعادة النظر فيها . ولكن ما المعيار الذي يستند إليه العقل في التسليم أو عدم التسليم بها ؟ نستطيع أن نستدل على معيارين يستند إليها العقل لدى ابن حزم الأول عدم تناقضها وبديهيات العقل والثاني نستدل عليه من رأيه في السرؤيا إذ نجده لا يقطع بالرؤيا إلا بعد ظهور صدقها ولما كان الأمر كذلك "كانت الرؤيا في مقدار هذا التجزيء من النبوة ، إذ رؤيا النبوة مقطوع على صحة من قبل حديث النفس الذي يشتغل به في اليقظهة فيراه في النوم ، ومنه ما يكون من قبل أخلاط الجسم ، كرؤية والحب الصفراء النبران ، وصاحب البلغم الثلج والمياه ، وصاحب السوداء للظلمات ، والكهوف والمخاوف ، وصاحب الدم للحضر والملاهي ومنها ما يكون من قبل الشيطان وهي الأضغاث " التي لاتتحصل " ، وهنا نجده يقرر أن ما تراه في الحلم ليس كل الحقيقة عدداً أسابه وأن الحد الفاصل للقطع بها هو صدقها أي تحققها في الواقع .

يستفاد مما سبق أن ابن حزم يدعبو في صراحة وجرأة إلى ضرورة إعدة النظر في آراء السابقين وتمحيصها ومناقشتها ولا نأخذ منها إلا ما يثبت ببرهان يقيبني . وهبو أمبر أكده "فرنسيس بيكون" في كتابه "الأورجانون الجديد" محددا الأفكار السبابقة فيمنا أطلق عليبه بالأوهام الأربعة ، واعتبرها أخطاء شائعة في التفكير البشرى ، ويجب تطهير العقل من سيطرقما . كما يذهب ابن حزم إلى ضرورة عدم الاطمئنان إلى معطيات الحس والظن والتحيل، والتي يكون المرجع فيها إلى العقل ببديهياته (أى الموضوعية في البحب والتحري)، وتلك خاصية تمثل ركيزة أساسية في البحث العلمي ، إذ يجب على العالم في دراسته للظواهر أن يلستزم على يلاحظه ويجربه ويسجل مشاهداته وقياساته دون أدني تدخل للذات . ويزيد ابن حزم علي

١ : ابن حزم: الأصول والفروع، مرجع سابق، ص ٩١، والمقصود بالاضغاث أي الأحلام السيتي تجمسع بسين رؤى متناقضة
 ومضطربة.

٢ : والمقصود بما: أوهام القبيلة، أوهام الكهف، أوهام السوق، أوهام المسرح.

٣ : د. ماهر عبد القادر محمد علي: فلسفة العلوم (الميثودولوجيا)، دار النهضة، بيروت، ١٩٩٧م، ج: ٧، ص ٩٨.

٤ : المرجع السابق، ص ٩٩.

ذلك الرؤيا فهي تخيلات ترجع إلى طبيعة ما يغلب على أخلاط الجسد أو المشكلة التي انشخلت ها النفس في حال اليقظة ، وينتهي ابن حزم إلى تحديد منهجية دقيقة لتمحيص الآراء ومعطيات الحواس فيقول: " وأعلم أنه لا يدرك الأشياء على حقائقها إلا من حرد نفسه عن الأهواء كلها ونظر في الآراء كلها نظراً واحداً مستوياً لا يميل إلى شيء منها ، وفتش أخلاق نفسه بعقله تفتيشاً لا يترك فيها من الهوى والتقليد شيئاً البتة أ ، وتلك دعوة صريحة للتحلي بالموضوعية في تحيص الآراء كافة في كل مسألة وأن يزلها بميزان العقل دون تحيز لأي منها .

وسائل المعرفة ومصادرها

في ضوء ما تقدم من أراء لابن حزم حول إمكان المعرفة وحدودها يتضح أنه يرجع المعرفة إلى الحواس والعقل معاً ، ثم البرهان الراجع من قرب أو من بعد إلى شهادة الحواس وأول العقلل ، ويضيف إلى هذه الوسائل الثلاث وسيلة رابعة وهي الاعتقاد والإبمان وموضوعاتها التوحيد والنبوة وفي ذلك يقول: "ويكون ذلك إما بشهادة الحواس وأول العقل ، وإما برهان راجع من قرب أو من بعد إلى شهادة الحواس وأول العقل ، وإما باتفاق وقع له في مصادقة اعتقاد الحق خاصة بتصديق ما افترض الله عز وجل عليه اتباعه خاصة دون استدلال " ، وعليه فإن الحق اليقيني من الأقوال يشهد له العقل والحواس ومن ثم فإن الحد الفاصل بين الحق والباطل هو البرهان وفي ينقطع قبل أن يبلغ إلى العقل والحواس ومن ثم فإن الحد الفاصل بين الحق والباطل هو البرهان وفي ذلك يقول ابن حزم: " ثبت بيقين أن في الأقوال حقاً وباطلاً ، وإذ هذا لا شك فيه فبالضرورة نعرف أن بين الحق والباطل فرقاً موجوداً وذلك الفرق الذي هو البرهان ، فمن عرف البرهان عرف الحق من الباطل " .

١ : ابن حزم: التقريب مرجع سابق، ج: ٤، ص ٣١٩.

۲ : ابن حزم: الفصل، المحلد، ۳، ج: ٥، ص ١٨٥.

٣ : المرجع السابق، ص ٢٠٦.

فكل ما وقع فيه الاختلاف من غير الشريعة فإن برهانه وتيقن الحق فيه من البساطل راجسع رجوعاً صحيحاً إلى الحواس وضرورة العقل ، وبرغم الأهمية التي يوليها ابن حسزم إلى شهادة الحس وأوائل العقل كمصدر من مصادر المعرفة فإنه يعطي العقل ببديهياته دور الرقيب اليقط مهمته تقويم ما قد تخطىء فيه الحواس باعتبار أن الحواس في رأيه تبع للعقل . والسؤال الملح الأن هو كيف تتم المعرفة برأي ابن حزم ؟ نلتمس الإجابة عن هذا السؤال في ضوء آراء ابسن حزم وتحديداته لوجوه البيان إذ يقول : "إن جميع الأشياء التي أحدثها الأول فإن مراتبها في وحسوه البيان أربعة لا خامس لها أصلاً ومتى نقص منها حسزء واحد اختل البيان بمقدار ذلك النقسص فأول ذلك كون الأشياء الموجودات حقاً في أنفسها ، فإنها إذا كسانت حقاً فقد أمكنت

وهنا يتضح إقرار ابن حزم بوجود الأشياء من جهة مظهرها الخارجي ، فهي حقيقة لا جلال فيها ، ووسيلة النفس في ذلك هي الحواس ، ووجود حقيقي ثان وهو وجود الأشياء في أنفسها أي في ذاها حيث إن حسكم النفس في المحسوسات يصح إذا صح عقلها من الآفات ، وبأن تتفرغ من كل ما يشغل عقلها وانفردت بأن تستبين به وتفكر فيما دلها عليه ، وعسس كيفية استبانتها يقول :

"والوجه الثاني: بيانها عند من استبانها وانتقال أشكالها وصفاتها إلى نفسه ، واستقرارها فيها بمادة العقل الذي فضل به الناطق من النفوس ، وتمييزه لها على ما هي عليه إذ من لم يَبِنَ فيها بمادة العقل الذي فضل به الناطق من النفوس ، وتمييزه لها على ما هي عليه إذ من لم يَبِنَ في الله الشيء لم يصبَّح له عمله ولا الإحبار عنه "، وهنا يبرز دور الحواس كنواقل للاستثارات

١ : المرجع السابق، الموضع نفسه.

٢ : ابن حزم: التقريب، مرجع سابق، ج: ٤، ص ١٨٧.

٣ : ابن حزم: رسالة مراتب العلوم، ضمن رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج: ٤، ص ٩٥، ٩٦.

٤ : ابن حزم: التقريب مرجع سابق، ج: ٤، ص ٢٩٩.

ابن حزم: رسالة مراتب العلوم، ص ٩٦.

الحسية المنبعثة من المظهر الخارجي للإشياء فتحدد النفس معناها بتوسط مـــادة العقــل إذ " أن الحواس تجد الأشخاص ، وأن العقل يجد المعاني " أ ، ومعنى ذلك أن النفس لا تدعى معرفة الأشياء الموجودات إلا بعد بلوغ الاستثارات الحسية إليها.

" الوجه الثالث: إيقاع كلمات مؤلفات من حروف مقطعات مكن الحكيم القدار لها المنارج من الصدر والحلق وأنابيب الرئة والحنك واللسان والشفتين والأسنان، وهيأ لها الهواء المندفع بقرع اللسان إلى صُمُخ الآذان، فتوصل بذلك نفس المتكلم مثل ما قد استقر فيها إلى نفس المخاطب، وتنقله بصوت مفهوم بقبول الطبع منها للغة اتفاقا عليها، فتستبين من ذلك منا قد استبانته نفس المتكلم ... "لا، ويتمثل هذا الوجه في التعبير باللفظ عن ما تادت إليه النفس بتوسط العقل عن معاني الأشياء.

" الوجه الرابع: إشارات تقع باتفاق ، عمدةا تخطيط ما استقر في النفس من البيان المذكور، بخطوط متباينة ذات لون ما تخط فيه ، متفق عليها بالصوت المتقدم ذكرره ، فيسمى ذلك كتاباً... "، وبإمعان النظر في الوجهين الأول والثاني نجد أنفسنا أمام رأي واضح لابسن حرم لا مبالغة فيه وهو أنه :

ا __ يعترف بوجود العالم الحسي ويؤكد أنه مظهر لشيء حقيقي وراءه فنلتمس لديه تمييزاً بين نوعين من الوجود في عبارتيه " الأشياء الموجودات حقاً في أنفسها ، فإنما إذا كــانت حقاً أمكن استبيانها " وأن الحواس تدرك الأشخاص والعقل يدرك المعني " وهما :

أ) الأشياء الموجودات كما تبدوا لنا أي مظهرها الخارجي .

١ : ابن حزم: رسالة الرد على الكندي الفيلسوف، ضمن رسائل ابن حزم مرجع سابق، ج: ٤، ص ٣٦٥.

٢ : ابن حزم: "رسالة مراتب العلوم"، مرجع سابق، ص ٩٦.

٣ : المرجع السابق، الموضع نفسه.

ب) ما يتوصل إليه العقل من تحديد معاني تلك الأشياء ، فالأشياء في أنفسها حقيقة واقعية باعتبار أن المظهر الخارجي يدل عليها . وإذا فتشنا ما عرضه ابن حزم من بديهيات العقل ، لم نجد منها ما يدل على أن لدينا معرفة مسبقة بمعاني الأشياء الموجودات وإنما نتعرفها بشهادة الحس (المظهر الخارجي لها) وبتوسط أوائل العقل لتحديد معانيها .

يضاف إلى ذلك الاستدلال على موقف حزمي وسطي بين العقلانية والتجريبية فالوجه الأول من البيان يفصح عن أن المعرفة تبدأ بالانطباعات الحسية التي تنقلها الحواس إلى النفس كما يرى التجريبيون ولكنه يخالفهم في أنه لا يقف عند حدود الانطباعات الحسية فهي وحدها لا تكفي بل لابد من توسط العقل أو كما يقول مادة العقل أي بديهيات العقل وهي كما أشرنا استعداد فيه ، فحين يعمل الفكر ويصدر حكماً على شيء أنه في مكان ما فإن هذا الحكم يتضمن إلى جانب الحصول على خبرات حسية عن شكله ولونه وحجمه ومساحته ، سكونه أو حركته تصور الجوهر ومحمولاته فيؤلف بين هذه الخبرات الحسية فتأخذ هذه الاستثارات الحسية معناها في صيغة الحكم على الشيء .

ولما كان الحكم لا يخلو من استدلال ، ولما كان لا استدلال إلا في زمان فعنصر الزمان هام في إصدار الأحكام وتحديد معاني الأشياء ، وعليه فالإدراك الحسي معرفة ولكن هذه المعرفة لا تتبلور ولا تتخذ صورتها الصحيحة إلا في ضوء بديهيات العقل .

يستفاد مما سبق أن آراء ابن حزم في المعرفة جاءت متفرقة في مواطن شتى من مؤلفات، فنحده يؤكد على ضرورة عدم الاتباع والتقليد إلا بعد التأكد من سلامة الرأي وصحته ببرهان

ا: إذ تعتبر بديهيات العقــــــل بمثابة معيار لصحة المعارف التي نحصّلها بوساطة الحـــواس إضافة إلى كونها مقدمـــات لكـــل
 برهان صحيح ، لمزيد من التفاصيل انظر "الفصل" المجلد : ١، حـــ : ١ ص ٥.

لا : يذهب لوك إلى أن الطفل يولد وعقله صفحة بيضاء تنقش عليها التحارب ما تريد ففي ضوء آراء ابن حزم نجد التشـــابه في
 كون الطفل عند ولادته ليس له من التمييز إلا ما لسائر الحيوانات .

٣ : ابن حزم : الفصل ، المجلد الأول حـــ : ١ ص ٥ .

راجع إلى شهادة الحس وأول العقل وهي عثابة مبادىء ضرورية أولية ، وهي مقدمات أولى تبدأ منها أي معرفة برهانية علمية وهي صنفان مبادىء ضرورية أولية وأخرى أولييسة حادثة ، الأولى عنده نلمس فيها النيزعة الأرسطية أ. إذا ألها مبادىء لا يطلب عليها دليسل أو برهسان والثانية وهي شهادة الحس التي تعتبر دليل وعي النفس بذالها ، كما نلحظ تشابها كبسيراً بين تقسيم ابن حزم لأنواع المعارف ونظرية جون لوك في درحات المعرفة أ. كما يلتقى ديكارت مع ابن حزم في كون أوائل العقل في الفكر الحزمي أي البديهيات هي ضرورات أوقعها الله في النفس وهي ليست أفكاراً فطرية مكتملة وإنما استعداد في العقل ، كما نجسد توافقاً بين آراء كانط الذي عرضت له مشكلة المعرفة فأفاض فيها واتخذ موقفاً وسطاً بين الاتجساهين العقلي والتحريبي في نسقه الفلسفي المثالي النقدي ، كما نلاحظ التوافق مع ما قدمه برتراند راسسل في المعرفة أول العقل وضرورة الحس يسسميه راسل

٢ : حيث يصنف " لوك " المعرفة في ثلاث درجات حسب درجة اليقين :

أ ـــ المعرفة الحدسية : وهي المعرفة البديهية أي إدراك عقلي مباشر لبعض القضايا .

ب ـــ والمعرفة البرهانية : ومجالها مبرهنات الرياضيات والبراهين على وجود الله .

٣: حيث يلتقي ابن حزم في إعطاء الحواس والعقل معاً الأهمية في إنتاج المعارف مع الفيلسوف الألماني كانط ممثل النسق الفلسفي المثالي النقدي والذي توسط الموقفين التجريبي الحسي والعقلي المثالي إذ وجد أنه من الضروري " أن نميز بين الظواهر الأولية السابقة على المعرفة المكتسبة بالتجربة ووظيفه العقل في نقده للمعرفة " انظر الفلسفة ومباحثها ، د. محمد على أبوريان، ص ٢١٦ وكذلك يرى " كانط " أن التجربة الحسية ليست ذاتية خالصة أو موضوعية محضة بل تجمع بسين النساحيتين ، فالعقل يقدم للتجربة مبادىء لا يمكن أي تجربة أن تقدمها ، والتجربة الحسية تقدم للعقل معلومات جديدة المصدر السسابق الموضع نفسه، علاوة على التقائهما في كون الأشياء الموجودات حقيقة في ذاقما يدل عليها مظهرها الخارجي.

٤: حيث يحدد " راسل " علاقتين بين العقل والأشياء الخارجية يسميها بالمعرفة المباشرة ، والمعسرفة بالوصف الأولي، تتنساول ما نعرفه عن طريق الإحساس بالاشياء الخارجية ، والثانية تأتي عن طريق الاسستنتاج من أمور نكون على معرفة مباشرة بها، انظر برتراند راسل " مشاكل الفلسفة " ترجمة . عبدالعزيز البسام ، محمد ابراهيم محمد ، ط : ٢ ص ١٧ .

بالمعرفة المباشرة ، وما يسميه ابن حزم بالمقدمات الراجعة إلى أول العقل والحس يقابلـــها عنـــد راسل المعرفة بالوصف. وهذا التوافق في آراء ابن حزم واللاحقين له ليؤكد عبقرية ابـــن حــزم ونفاذ بصيرته في العلم والفلسفة والمعارف الإنسانية كافة .

طبيعة المعرفة برأى ابن حزم :

يقدم ابن حزم تحديداً دقيقاً للعلم يبرز من خلاله طبيعة المعرفة إذ يقول: "وحد العلم بالشيء وهو المعرفة به أن نقول العلم والمعرفة اسمان واقعان على معنى واحد وهو اعتقاد الشيء على مساهو عليه وتيقنه به وارتفاع الشكوك عنه"

فالعلم أو المعرفة باعتبار واحدية المعنى لدى ابن حزم ذو ارتباط وثيق بالاعتقاد إلا أن هذا الاعتقاد ليس على نحو من المفهوم التقليدي لدى كل من دافيد هيوم، والكسندر بين "، وإنمسا اعتقاد يعبر عن تفاعل بين الذات والأشياء الخارجية وهذا واضح في عبارة ابن حرزم " اعتقاد الشيء على ما هو عليه " ومعرفة الذات لهذه الاعتقادات معرفة مباشرة واضحة . وبالقاء نظرة سريعة على تحديدات الباحثين والفلاسفة "لطبيعة المعرفة يَتَبَين لنا دقة ابن حرم في تحديدها

١ : ابن حزم : الفصل ، المحلد : ٣ ، حـــ : ٥ ص ١٨٤ .

٢: الاعتقاد في رأي هيوم يبدأ بفكرة طاغية تسيطر على عقل المعتقد بها بحيث يقتنع بصدقها ويدافع عنها ، ويكون لديمة أسباب وجيهة للاقتناع بها ، أما عند "الكسندربين " فإن الاعتقاد لا معنى له إلا بالإشارة إلى فعل أو سلوك ، وقيمة همذه الإشارة هي وضع الاعتقاد تحت سيطرة الإرادة لمزيد من التفصيل انظر د. محمود زيدان ، نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين، دار النهضة العربية بيروت ١٩٨٩ م، ط : ١ ، ص ١٤ ، ١٥ .

٣: عالسم المثل هو موضوع المعرفة لدى أفلاطسون ويُدرك بالعقل ، ونجده يميز بين المعرفة والاعتقاد على أسساس أن السسمة الرئيسة للمعرفة هي الصدق ، أما الاعتقاد أو الحكم أو الظن فقد يصدق أو يكذب ، ومع قبول الفلاسفة المعاصرين لهسلما المعيار إلا ألهم رفضوا التمييز بين المعرفة والاعتقاد باعتبار أن الصدق المطلق بعيد المنال مكتفون بالتبريرات الكافية كأسساس لقبول صدق القضايا كموضوع للمعرفة ، انظر المرجع السابق ، ص ٢١، ٢٢ .

ويُعرَّف " آير " المعرفة بأنما الاعتقاد الصادق الذي يتوفر لدى المعتقد أساساً لصدقه المرجع السابق ص ٢٢ .

وعند أرسطو المعرفة تكون دائماً معرفة بالإشياء الثابتة وهي صور الأشياء المحسوسة بمعنى أن موضوع المعرفة هو الصور المنبثة في المادة . المرجع السابق ص ٢٣ .

رغم تنوع تحديداتهم وتباينها . وتأسيساً على ما سبق من تحديد حزمي للمعرفسة فإنه يقسم معرفة كل عارف بما يعلم إلى قسمين : __

القسم الأول: يتفرع عنه نوعان:

أحدهما: المعرفة بالبديهيات أي أوائل العقل عنده .

ثانيهما: وهو ما عرفه الإنسان بحسه المتيقن بأول العقل وخاصية هــــذا القســـم الأول ـــ بنوعية ـــ أنه لا يحتاج إلى برهان ذلك ، لأن جميع البراهين ترجع إليه .

القسم الثاني: فهو المعرفة الناتجة عن المقدمات التي ترجع إلى القسم الأول بنوعيه (أي العقل والحس معاً من قريب أو بعيد ويدخل تحت هذا القسم العلم بالتوحيد والربوبية وفي ذلك يقول: "اعلم أن معرفة كل عارف منا بما يعرفه ، وهو علمه بما يعلم ، ينقسم قسمين: أحدهم أول ، والثاني تال . فالأول ينقسم قسمين: أحدهما ما عرفه الإنسان بفطرته وبموجب خلقت المفضلة بالنطق الذي هو التمييز والتصرف والفرق بين المشاهدات، فعرف هذا الباب بأول عقله، مثل معرفته أن الكل أكثر من الجزء ، وأن من لم يولد قبلك فليس أكبر منك ، ومن لم تتقدمه

أما ديكارت فقد حعل من الفكرة اللبنة الأولى في بناء مذهبه، فالفكرة هي كل ما يستطيع العقل إدراكه مباشرة، والأفكار الواضحة المتميزة هي التي تؤلف الحقيقة ، انظر نظرية المعرفة في ضوء المنهج العلمي "كاربوبر " ترجمة د. محمسد محمسد قاسم، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ١٩٩٥ م، ص ٢٥٢ .

ويقول ليبنتز بالأفكار الفطرية ألا إنما ليست واضحة منذ البداية صراحة للعقل أو ظهورها مكتملة فيه فنحـــن نتعرفــها في إحدى المناسبات ، انظر المرجع السابق ص ٢٥٤ .

بينما ينكر جون لوك وجود أفكار فطرية ويعلن أن ما في عقلنا من معارف إنما يرجع إلى مصدرين : الإحساس والاســـتبطان الذي يعتمد بدوره على الحواس ، وعن الحواس تصدر الأفكار الأولية .

أما كانط فقد اهتم بهذه المشكلة اهتماماً أساسياً واتخا. موقفاً بين العقلانية والتحريبية باعتبار أن قدرتنا القبلية محدودة فليــس لنا أن نعرف كل شيء وإنما نعرف فقط ما يتفق ويتطابق مع تصوراتنا ، المرجع السابق ص ٢٥٦ ، ٢٦ وانظر أيضــــاً د. محمود زيدان نظرية المعرفة ص ٢٤ ، ٢٥ .

فلم توجد قبله ،وأن نصفي العدد مساوٍ لجميعه وأن كون الجسم الواحد في مكانين مختلفين في وقت واحد محال ، وأن الحق لا يكون في الشيء وضده "١".

ويلاحظ هنا أن أوائل العقل هي قضايا يوجبها العقل الصريح لذاته وغريزته ، الخالي من كــل آفة ، وكلما وقع للعقل التصور لحدودها وقع التصديق والصحة ، فلا يكون للتصديق والتســليم بصحتها إلا على وقوع التصور والفطنة .

وثانيهما وهو ما يتعلق بشهادة الحس وفيه يقول ابن حزم: " والقسم الثاني من هذا القسم الأول هو ما عرفه الإنسان بحسه المؤدي إلى النفس بتوسط العقل كمعرفته أن النار حارة ، والثلج بارد ، والصبر مر ، والتمر حلو ، والثلج الجديد أبيض والقار أسود ، وأن جلد القنفد خشن ، والحرير لين ، وأن صوت الرعد أشد من صوت الدجاجة وما أشبه ذلك "٢.

يستفاد مما سبق أن هناك معارف أولية صنفها ابن حزم صنفين هما:

١ _ ما عرفه الإنسان بفطرته وموجب خلقته المفضلة بالنطق .

٢ _ وما عرفه الإنسان بحسه المؤدي إلى النفس بتوسط العقل .

ولم يتوقف ابن حزم عند هذا التحديد للقسم الأول من معارف الإنسان بل يبرر وجودها الفطري إلا أن هذا الوجود الفطري لها لا يعني ألها مكتملة في عقل الإنسان عند مولده إذ يقسول: "لا ذُكر للطفل حين ولادته ولا تمييز إلا ما لسائر الحيوان من الحسس والحركة اللاإرادية" فتراه يقبض رجليه ويمدها ويغلب أعضاءه حسب طاقته ويأ لم إذا أحس البرد أو الحسر أو الجوع وإذا ضرب أو قرص وله سوى ذلك مما يشاركة فيه الحيوان والنوامي مما ليس حيواناً

١ : ابن حزم: التقريب لحد المنطق، ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي، مرجع سابق، ج: ٤، ص ٢٨٥.

٢ : المرجع السابق، الموضع نفسه.

٣: باعتمار أن حد الحيوان هو "الحساس المتحرك بإرادة" انظر التقريب ص ١١٥٠.

من طلب الغذاء لبقاء حسمه على ما هو عليه ... "\، وعليه فحين ولادة الطفل يكون في حالـة اللاتمييز وأول ما يحدث لها (أي نفس الطفل) وتتمايز به على سائر الكائنات الحية هو فهم مـا أدركت بحواسها الخمس، وفي ذلك يقول: " فإذا قويت النفس على قول من يقول ألها مـزاج أو ألها حدثت حينئذ أو أخذت يعاودها ذُكر وتمييزها في قول من يقول: ألها كانت ذاكرة قبـل ذلك وألها كالمفيق من مرض " فأول " ما يحدث لها من التمييز الذي ينفرد به الناطق من الحيـوان فهم ما أدركت بحواسها الخمس ، كعلمها أن الرائحة الطيبة مقبولة من طبعها ، والرائحة الرديئة منافرة لطبعها ، وكعلمها أن الأحمر مخالف للأخضر والأصفر والأبيض والأسود..."

ولكن فهم النفس لما أدركت بالحواس له سند وهو المتمثل في علمها بالبديـــهيات " الإدراك السادس ".

ويطلق عليها ابن حزم أوائل العقل إذ يقول: "والإدراك السادس علمها بالبديهيات، فمسن ذلك علمها بأن الجزء أقل من الكل ... ومن ذلك علمه بأن لا يجتمع المتضادات ... وعلمه بسأن لا يكون الجسمان في مكان واحد... لا يكون حسم واحد في مكانين ... ومن ذلك علمه بأنه لا يكون الجسمان في مكان واحد... وعلمه بأن الطويل زائد على مقدار ما هو أقصر منه ... وعلمه بأن ذا النهاية بحصر ويقطع بالعدو وإن لم يُحسن العبارة بتحديد ما يدري من ذلك ... وعلمه بأنه لا يعلم الغيب أحد وذلك أنه إذا سألته عن شيء لا يعرفه أنكر ذلك وقال لا أدري ... ومنها فرقه بين الحق والباطل... ومنها علمه بأنه لا يكون شيء إلا في زمان ... ويعرف أن للأشياء طبائع وماهيسة تقف عندها ولا تتحاوزها ... ومنها علمه بأنه لا يكون فعل إلا لفاعل ... ومنها معرفته بان في الخبر صدقاً وكذباً فتراه يُكذّب بعض ما يخبر به ويصدق بعضه ويتوقف في بعضه هذا كله مشاهد من جميع الناس في مبدأ نشأقم فهذه أوائل العقل التي لا يختلف فيها ذو عقل وهنا أيضاً

١ : ابن حزم: الفصل، المحلد: ١، ج: ١، ص ٤.

٢: المرجع السابق، ص ٥.

أشهاء غير ما ذكرنا إذا فتشت وحدت وميزها كل ذي عقل من نفسه ومن غيره وليس يسدري أحد كيف وقع العلم بمذه الأشياء كلها بوجه من الوجوه "١.

يستفاد من ذلك أن أوائل العقل ليست إلا استعداداً في نفس الطفل للفهم ومتى قويت تفهم ما تدرك بحواسها .

والأمر نفسه نحده لدى رينيه ديكارت فالأفكار الفطرية التي يقول بما ليست إلا استعداداً في النفس إذ يقول: " يكلمي أن أوجه انتباهي كي أدرك ما لا نماية له من الخصـــائص المتعلقــة ، والاشكال ، والحركات ، وأشياء أخرى متشاهمة تظهر حقيقتها بينة وتتفق تماماً مع طبيعتي بحيث إنني حين أبدأ في اكتشافها لا يبدو لي أنني أتعلم شيئاً جديداً ، بل بالأحرى أتذكر مـــا كنــت نحوها "٢. إضافة إلى ذلك يقول ابن حزم " فهذه المقدمات التي ذكرناها هي الصحيحة التي لا شك فيها ولا سبيل إلى أن يطلب عليها دليلاً إلا مجنون أو حاهل".

يستفاد من ذلك أن أوائل العقل واضحة بذاهًا لا تحتاج إلى برهان لذا فهي مباشرة ويقينيـــة ، ويقدم ابن حزم دليلاً غاية في الدقة وله قيمته العلمية على أن " أوائل العقل " هــــى ضــرورات أوقعها الله في النفس فيقول: " الاستدلال على الشيء لا يكون إلا في زمان ولابد ضـــرورة أن يعلم ذلك بأول العقل لأنه قد علم بضرورة العقل أنه لا يكون شيء مما في العـــا لم إلا في وقـــت وليس بين أول أوقات تمييز النفس في هذا العالم وبين إدراكها ما ذكرنا مهلة البتة لا دقيقـــة ولا جليلة ولا سبيل على ذلك فصح أنما ضرورات أوقعها الله في النفس⁴.

١ : المرجع السابق، ص ٥، ٦.

٢ : د. محمد محمد قاسم: كارل بوبر ونظرية المعرفة في ضوء المنهج العلمي مرجع سابق، ص ٢٥٢، ٢٥٣ ولمزيد من التفساصيل انظر د. محمود زيدان، نظرية المعرفة، مرجع سابق، ص ٢٤.

٣ : ابن حزم: الفصل، الجعلد: ١، ج:١، ص ٦، ٧.

٤ : ابن حزم: الفصل، الجلد ١، ج:١، ص ٦، ٧.

وهنا يحاجج ابن حزم بأن ليس بين تمييز النفس وبين فهم ما أدركته بالحواس مهلة البتة فهم عثابة فهم مباشر وفوري ويصح أن نسميه حدساً لأنه معرفة بالبديهيات وليس استدلالا باعتبارأن الاستدلال لا يكون إلا في زمان كما ذكر ابن حزم ، يضاف إلى ذلك أنه إذا نظرنا إلى استدلال من حانبه الخارجي أعني _ إلى الاستدلال المجمد في القول بسلسلة من الجمل أو القضايا المتعاقبة في الزمان _ نجد أن هناك حداً فاصلاً بين تلك المعرفة المباشرة والاستدلال ، أما إذا نظرنا إلى الاستدلال من الداخل أي من حيث هو فعل الذهن المستدل فهو بحاجسة إلى هذه المعرفة المباشرة البديهية بل يتطلبها كشرط ضروري ، ولما كان لا استدلال إلا من مقدمات ، فأوائل العقل عند ابن حزم هي مقدمات لكل استدلال ، بل ويذهب إلى أنه لا استقامه لأي استدلال صحيح إلا منها فيقول ابن حزم : "لا استدلال إلا من هذه المقدمات ولا يصح شيء إلا بالرد إليها فما شهدت له مقدمة من هذه المقدمات بالصحة فهو صحيح متيقسن ، وما م

علاوة على ذلك فإنه لكي يكون الاستدلال شيئاً آخر غير تعاقب لجمل أو قضايا منعزلـــة ، يجب أن تشد رابطة منطقية كل قضية إلى القضيتين اللتين تكتنفانها ، وإذا كانــت هذه الرابطــة غير بينة بصفة مباشرة بحيث يجب لبيانها التصريح ببعض الوسائط التي وقع إضمارها فلا أقـــل في الأخير من أن تكون هذه الحلقات الضيقة مُدركة ــ مباشرة ــ بأوائل العقل ، لذا فـــلا غنـاء للعقل عن هذه البديهيات .

وأما القسم الثاني المعرفة يقول فيه ابن حزم: "وفي القسم الثابي من هذين القسمين تدخيل صحة المعرفة بما صححه النقل عند المخبر تحقيق ضرورة كعلمنا أن الفيل موجود ولم تره، وأن مصر ومكة في الدنيا، وأنه قد كان موسى وعيسى ومحمد عليهم السلام وقد كان أرسطاطاليس وجالينوس موجودين "٢، ويعلق ابن حزم على طبيعة هذا القسم من المعرفة بأنها

۱ : المرجع السابق، ص ٦.

۲ : ابن حزم التقريب، مرجع سابق، ص ۲۸٦.

يرجع إلى مقدمات منتجه ، وهذه المقدمات راجعة إلى العقل والحس إما من قرب وإما من بعــــد سواء تعلق الأمر بصحة قضايا الدين أوالعلم أوالأخلاق.

وفي ذلك يقول: "وأما الثاني فإنه يعرف بالمقدمات المنتجة على الصفات التي حددنا من أله المحمة إلى العقل والحس إما من قرب أو من بُعد، وفي هذا القسم تدخل صحة العلم بالتوحيد والربوبية والأزلية والاختراع والنبوة وما أتت به الشرائع والأحكام والعبادات لأنسبه إذا صحا التوحيد وصحت النبوة وصح وجوب الائتمار لها وصحت الأوامر والنواهي عن النبي وجب اعتقاد صحتها والائتمار لها، وفي هذا القسم أيضاً تدخل صحة الكلام في الطبيعيات وفي قوانين الطب ووجوه المعاناه والقوى والمسزاج وأكثر مراتب العدد والهندسة "أ.

ومن هذين القسمين تقوم الدلائل كلها وإليها ترجع جميع البراهين وأن بعدت طرقها من انتاج نتائج عن مقدمات تؤخذ من تلك المقدمات أيضاً من نتائج مأخوذة من مقدمات وهكذا أبداً ، وإن كثرت القرائن والنتائج وأختلفت أنواعها ، حتى تقف راجعاً عند هذين العلمين الموهوبين بمن من الأول الواحد . يستفاد مما سبق أن المعارف الأوائل لدى ابن حزم قسمان :

القسم الأول: ويتضمن نوعان من المعارف هما:

١ __ ما عرفه الإنسان بفطرته وهي استعداد في النفس تتمثل في العلم بالبديـــهيات " أي أوائل العقل" وتتسم بما يلي :

أ _ ألها واضحة بذالها لا يطلب عليها دليل.

ب _ ألها ضرورات أوقعها الله في النفس ، فهي سابقة على التحربة الحسية .

١ : المرجع السابق، ص ٢٨٧.

٢ : المرجع السابق، ص ٢٨٧.

٢ __ ما عرفه الإنسان بحسه المؤدي إلى النفس بتوسط العقل " أي المعرفة الحسية وتتسم
 .عايلي:

أ _ مصدرها الحواس وهي نوافذ النفس على العالم الخارجي .

ب ـــ معيار اليقين فيها أوائل العقل أي عدم تناقضها وبديهيات العقل باعتبار أنها معرفـــة تابعة للعقل أ.

القسم الثاني: هو المعرفة البرهانية وهي معرفة مأخوذة من مقدمات منتجة ترجع إلى العقل والحس معاً. وهذه المعارف بقسميها ترجع إلى العقل حيث يقول ابن حزم " وإلى العقل نرجيع في معرفة صحة الديانة وصحة العمل الموصلين إلى الفوز بالآخرة والسلامة الأبدية ، وبه نعيرف حقيقة العلم ، ونخرج من ظلمة الجهل ، ونصلح تدبير المعاش والعالم والجسد ... "٢.

مما سبق وفي ضوء آراء السابقين على ابن حزم واللاحقين له حول طبيعة المعرفة ليتضح لنسا مدى أهمية آرائه في هذا المحال إذ نجد " ليبنتز " يقول بالأفكار الفطرية إلا ألها ليست موجسودة فينا مثل شيء داخل شيء آخر كما ذهب " ديكارت " لأن المبادىء ليست شيئاً آخر غير الفكر نفسه ، وذكر " ليبنتز " أن الأفكار الفطرية لا يمكن وضوحها في البداية صراحة للعقل أو ظهورها مكتملة فيه فنحن نتعرفها في إحدى المناسبات " ، وهذا ما عبر عنه ابن حزم في طبيعة العلم بالبديهيات قائلاً: " لا يدري أحد كيف وقع العلم بهذه الأشياء كلها بوجه من الوجود".

٢ : المرجع السابق ص ٣١٦ ، ٣١٧ .

٣ : د. محمد محمد قاسم، كارل بوبر ونظرية المعرفة، مرجع سابق ص ٥٥٤.

فالجزء أقل من الكل ، والمتضادان لا يجتمعان .. إلخ ، وجميعها استعداد في النفسس ولكن وضوحها لا يتحقق إلا بتماثل الحس لها .

يضاف إلى ذلك أن التحربة الحسية " شهادة الحس " تشكل حزءاً هاماً من المعرفة لدى ابـــن حزم وهذا ما نجده عن ليبتر " كما هو الحال عند " أفلاطون " و ديكارت " إذ التحربة الحســية ضرورية لإيقاظ الأفكار الفطرية .

(٢ ــ ٤) المفاهيم الكبرى: الله، النفس الإنسانية ، العالم ، من منظور ابن حزم: أولاً: الوجود الإلهي:

يصنف ابن حزم العالم وما فيه إلى جوهر وعرض ، والجوهر عنده هو القائم بنفسه الحسامل الأعراضه، أما العرض فهو الشيء غير القائم بنفسه محمولاً في غيره إذ يقول : "أما الخلق فينقسم قسمين لا ثالث لهما أصلاً : شيء يقوم بنفسه ويحمل غيره ، فاتفقنا على أن سميناه " جوهسراً " وشيء لا يقوم بنفسه ولابد من أن يحمله غيره فاتفقنا على أن سميناه " عرضاً " ، إذن ليسس في العالم إلا الحامل والمحمول أي الجوهر والعرض ، والجوهر من منظور ابن حزم " هو جرم الحجسر والحائط والعود وكل جرم في العالم ، والعرض هو طوله وعرضه ولونه وحركته وشكله وسسائر صفاته التي هي محمولة في الجرم فإنك ترى البلحة خضراء ثم تصير حمسراء ثم تصير صفراء والحمسرة غير الخضرة وغير الصفرة ، والعين التي تتصرف عليها، هذه الألوان واحدة لم تنتقل فتصير جسماً آخر " ".

١ : المرجع السابق، الموضع نفسه.

٢ : ابن حزم : التقريب لحد المنطق " ضمن رسائل ابن حزم " مرجع سابق الجزء : ٤ ، ص ١١١ .

٣ : المرجع السابق : الموضع نفسه .

يستفاد من ذلك أن الجوهر حسم تعتريه أعراض ، ومهما تبدلت أعراضه واختلفت فإنه دائماً حسم لا يتبدل ، أما "أعراضه متبدلة متغايرة ، تذهب وتحدث "أ، وهذا بدوره يكشف عن تصور ابن حزم للجوهر إذ هو عنده الرأس الأعلى للمقولات أي جنس الأجناس "حساملاً للمقولات التسع " الكم ، والكيف، والإضافة، والمتى ، والأين ، والنصبة ، والملك ، والفاعل ، والمنفعل " وهذه الأخيرة " محمولات في الجوهر وأعراض له وغير قائمات بأنفسها "أ، ويسبرهن ابن حزم على ذلك بالقياس التالي : "أن الجنس منه يؤخذ حد كل ما تحته وأن الحد ينبىء عسسن طبيعة المحدود ، فوجب أن الجنس فيه إنباء عن طبيعة كل ما تحته "".

١ : المرجع السابق : الموضع نفسه .

۲ : المرجع السابق : ص ۱۱۸ .

٣ : المرجع السابق : الموضع نفسه .

٤ : المرجع السابق : الموضع نفسه .

٥ : المرجع السابق، ص ١١٩.

٦ : ابن حزم : التقريب ، مرجع سابق ص ١٢٠ .

٧ : ابن حزم : المرجع السابق ص ١٢١ .

بالحواس الأربعة ١، البصر ، والذوق ، والشم ، واللمس وذلك لانفعال النفس الحاسة بمحسلها " كالمصرات ، والمذوقات ، والمشمومات ، والملموسات " ، وبعضها يكون بالعقل فقط " كالعدد والزمان والإضافة " وبعضها يكون بتوسط من الحواس والعقل معــــاً " كالحركـات " بوساطة ملكات الحس الذهنية [أي الحس المشترك] وجميع هذه الأعراض غير قائمة بأنفسها إلا الجوهر تتعرف النفس بتوسط العقل والحواس أنه قائم بنفسه ، ولما كان كل واحد مــن هــذه الرؤوس التي هي الكم والكيف والإضافة يندرج تحته أشياء كثيرة بحسب طبيعتها الواحدة فـــان ابن حزم يطلق على كل رأس منها لفظة " حنس أجناس " لا بالنسبة للجوهر بل من حيث نسبة ما يقع تحتها إليها . إذ يقول : " وكل واحد من الرؤوس التي ذكرنا جامع لطبيعة أشياء كثــــيرة فسمينا كل واحد منها جنس أجناس ""، ويعتمد ابن حزم على القســـمة الثنائيــة في تصنيفــه للجوهر إذ يقول: " والجوهر ينقسم قسمين: حي ولا حي، والحي ينقسم قسمين: نفس ناطقة ونفس غير ناطقة "٤، وهكذا نجد أنه لا يوجد شيء برأي ابن حزم قائم بنفسه حامل لغـــــيره لا يسمى جوهراً ولا يمكن أن يوجد جوهر لا يكون قائماً بنفسه حاملاً لغيره ، والجوهر عنده مبدأ ليس فوقه جنس ، يقع تحت اسمه الجوهر وغير الجوهر * ومن ثم فإن الله عز وجل ليس جوهراً ولا يطلق عليه لفظ جوهر بوجه من الوجوه ذلك لأنه تعالى " ليس حاملاً ولا محمولاً بوجـــه مــن الوجوه "٦" ، وبرهن على ذلك بقوله : " إن الجنس منه يؤخذ حد كل ما تحته وأن الحسد ينسبىء عــن طبيعة المحدود فوجب أن الجنس فيه إنباء عن طبيعة كل ما تحته ، وأيضا فإن الله عز وجــل

١ : المرجع السابق : الموضع نفسه ـــ حيث الإشارة بالأمثلة إلى الحواس الأربع التي يقصدها هنا .

٢ : المرحع السابق : ص ١١٨ .

٣ : ابن جزم : التقريب ، ص ١٢١ .

٤ : المرجع السابق : ص ١٢٣ .

٥ : باعتبار أن الرؤوس الثلاثة " الكم والكيف والإضافة " هي عنده أحناس أحناس بالنسبة لما يندرج تحتها .

٦ : ابن حزم : التقريب ، ص ١١١ .

٧ : المرجع السابق : ص ١١٨ .

ليس بجنس أجناس لأنه ليس حاملاً لأعراض ولا واقعاً تحت جنس وإلا أصبح محدوداً بسالضرورة لأن كل ما وقع تحت جنس فمحدود ضرورة ، وعليه " فلا موجود أصلاً ولا حقيقة البتسة إلا الخالق وخلقه فقط ولا سبيل إلى ثالث أصلاً وأما الخلق فيكثر "\"، وهو ما تتأدى إليه النفسس " بمجرد العقل ويتدرج من وجودها هذه العشرة (أي المقولات العشر) موجوداً حقاً غير موصوف بشيء من صفات هذه العشرة وهو الأول الواحد الخالق الذي لم يزل "، ذلك لأن كل ما يقسع تحت جنس واحد فلا يكون وجوده إلا على صفة واحدة جمعته لجميعه ، ومن ثم يقول ابن حزم أن " الحق الأول الواحد الخالق عز وجل الذي علم بضرورة الدلائل ووجب بما خروجه عسن الأحناس والأنواع والمقولات ""، ويؤكد ابن حزم التنتريه المطلق للذات الإلهية بالبراهين التالية :

البرهان الأول: دليل .. الحركة والزمان

وفيه يشير ابن حزم إلى أن لا حركة إلا للجسم ، والزمان هو مدة وجود الجسم سلكناً أو متحركاً ، ولما كان الجوهر عنده جسم قائم بنفسه حامل لأعراضه ، والله عز وجل لا حاملاً ولا عمولاً إذن فلا زمان ولا مدة له _ تعالى عن ذلك _ إذ يقول في معنى لفظة الزمان : " إله _ مدة وجود الجرم ساكناً أو متحركاً ، فلو لم يكن جرماً لم تكن مدة ، ولو لم تكن مدة لم يك حرماً ... والله عز وجل وتعالى ليس جرماً ولا محمولاً في جرم فلا زمان له ولا ملة "أ، ويؤكد ذلك قائلاً : " إن الباري تعالى ليس في زمان ولا له مدة لأن الزمان إنما هو حركة كل ذي الزمان وانتقاله من مكان ، أو مدة بقائة ساكناً في مكان واحد ، والبارىء تعالى ليس متحركاً ولا هو في مكان أصلاً وليسس هو مركة ولا حرماً ولا جوهاً ولا عرضاً ولا عدداً ولا عدداً ولا حنساً ولا نوعاً ولا فصلاً ولا شخصاً ... وإنما هو عرماً ولا عرضاً ولا عدداً ولا حدساً ولا نوعاً ولا فصلاً ولا شخصاً ... وإنما هو

١ : المرجع السابق : ص ١١١ .

٢ : المرجع السابق : ص ١١٩ .

٣ : ابن حزم : الفصل .. المحلد : ١ جــ : ١ ، ص ٣١ .

٤ : ابن حزم : التقريب لحد المنطق ، ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي . مرجع سابق حــ : ٤ ص١٦٥ .

تعالى حق في ذاته ، موجود مطلق بمعنى أنه لا يشبه شيئاً من خلقه بوجه من الوجوه "، ومن ثم فإن ابن حزم ينفي عن الله عز وجل الجسمية والحركة وبالتالي المدة لأنه لو كان له تعالى مدة لكان معه أول وآخر غيره ، ولو كان ذلك لوقع العدد عليهما ودخلاً بعددهما تحت نوع من أنواع الكمية ولكان تعالى محصوراً محدداً محدثاً _ تعالى الله عن ذلك _ والله عز وحرل "لا يجمعه مع خلقه عدد إذ لا يكون الشيئان معدودين بعدد واحد إلا باجتماعهما في معنى واحد ولا معنى يجمع الخالق والخلق أصلاً.

البرهان الثاني: دليل .. العدد والمعدود .

العدد عند ابن حزم هو الكمية على الحقيقة وهو واقع على الجرم والسطح والخط، والمكان، والقول، أما عن وقوع العدد على " الجرم " (أي الجسم) فمن حيث مساحته وعدد أجزائه بعد انقسامها أو عدد أشخاصه، ويقع العدد أيضاً على " السطح " والسطح هو أهاية الجرم من جميع جهاته الست وهي " فوق وأسفل وأمام ووراء ويمين وشمال " والست عدد واقع على كل جرم، ووقوع العدد بالمساحة على الجرم هو نفسه وقوعه على السطح. أما وقوع على كل جرم، ووقوع العدد على " الخط " فمن حيث هو تناهي كل سطح وانقطاعه، ونهاية الخط هي النقطة، لا يقع عليها عدد لأنها ليست شيئاً، وإنما هي لفظة تعبر عن الانقطاع والتناهي، والخط له مساحة وهي معدودة وهو وجه من وجوه العدد على الجرم، وأما وقوع العدد على " المكان جرم من الأجرام قد يكون أرضاً أو هواء أو ماء أو غير ذلك أي جرم كان فيه جرم آخر وكل له مساحة فهو معدود. وأما وقوع العدد على " الزمان " فمن حيث إن الأزمنة ثلاثة حال وماض ومستقبل هذا من جهة ومن جهة أخرى إذا كان الزمان هو مدة بقاء الجسرم ساكناً أو متحركاً، والحركات معدودة بأولى وثانية وثالثة، إذن فالعدد لازم للزمان واقع عليه ، ومن ثم فإن الزمان ليس عدداً عضاً عدداً لكنه مركب من جرم وكيفيته في سكونه أو حركته ،

١ : ابن حزم : الفصل ، المحلد : ١ ، حـــ : ١ ، ص ١٨ .

٢ : ابن حزم : التقريب لحد المنطق .. مرجع سابق ، حــ : ٤ ، ص ١٦٥٠

ومن عدد تلك الكيفية ، وأما وقوع العدد على " القول " فمن حيث عدد نغم اللحون ، وعــدد معاني الكلام فلكل ذلك عدد محصور في ذاته ، وكذلك أيضاً عدد حروف الهجاء وهي أيضــــاً محصورة معدودة ، والعدد منه المنفصل ومنه المتصل وكذلك الحال بالنسبة للقول ، وينفى ابـــن حزم دخول الكيفيات تحت الكمية ذلك لأن البياض الكثير أو القليل إنما يرجع إلى سعة ســـطح الجرم الحامل للون أو ضيقه"، كما ينفي أن يكون للكمية ضد ، إذ ليس في العالم شيىء صغير في ذاته أو كبير في ذاته وإنما بالإضافة إلى ما هو أكبر منه أو أصغر فليس الصغير ضد الكبـــير وإلا اصبح الشيء ضداً لنفسه لأنه كبير من جهة ، صغير من جهه أخرى ، وهذا محال وهكذا القــول في القليل والكثير ، وكذلك يقرر أن القبل والبعد أيضاً مما يقع في العدد لأن الاثنين "قبل الثلاثـــة" ويقع في الزمان ، ويقع في الإضافة ، وبهذا ينتهي ابن حزم إلى الاستدلال التالي : أن الواحد ليس عدداً لأن العدد هو ما وجد عدد آخر مساوله ، وليس للواحد عدد يساويه ، لأنك إذا قسمته الخلق وأنه ليس عدداً ولا معدوداً"، وبالتالي فإن وقوع اسم واحد على ما دون الله إنما هو مـــن قبيل الجاز لا الحقيقة ذلك لأن ما يقال له واحد بجازاً قابل للقسمة والتحزئة واقع تحت الكميـــة ينضاف إلى سواه ولا يجمعه مع شيء سواه عدد ولاصفة البتة ، لأن كل ما وقع عليه اسم واحــــد مما دونه تعالى فإنما هو مجاز لا حقيقة ، لأنه إذا قسم استبان أنه كان كثيراً لا واحداً فلذلك وقــع العدد على الأجرام والأعداد المسماة آحاداً في العالم ، وأما الواحد في الحقيقة فهو الـذي ليـس

١ : المرجع السابق مرجع سابق : ص ص ١٤٨ ، ١٤٨ .

٢ : انظر المرجع السابق : ص ١٥٠ .

٣ : المرجع السابق : ص ١٥٢ .

٤ : المرجع السابق : الموضع نفسه .

٥ : المرجع السابق : ص ١٥٣ .

٦ : المرجع السابق : الموضع نفسه .

البرهان الثالث : دليل .. محدث العالم غير العالم بالضرورة .

يقول ابن حزم: "لولا الواحد لم يوجد عدد ولا معدود، ففتشنا العالم كله هل نجد فيه واحداً، فلم نجده لأن كل ما في العالم فإنه ينقسم أبداً فهو كثير لا واحد. فإنه لابد من واحد في العالم، فالواحد هو غير العالم، وليس غير العالم إلا مبتدىء العالم، فهو الواحد الذي لا يتكثر، ولا واحد سواه، فوجدنا العالم محدثاً تالياً.. لم يكن ثم كوّنه مكوّله الذي ابتداه، ولابد من أول، إذ لولا الأول لم يكن الثاني أصلاً ووجود الثاني يقتضى ضرورة وحسود الأول ولابد، والثاني موجود فالأول موجود، ففتشنا العالم كله عن أول لم يزل فلم نجده لأنه كلم عدث لم يكن ثم كوّنة مبتدئه، فوجب ضرورة أن الأول غير العالم، وليسس غير العالم إلا مبتدىء العالم وعدثه ، وهنا يستدل ابن حزم على وحدانية الله ووجوده، ومغايرته تعالى لخلقه على النحو التالى: ...

أ) كل ما هو مكون من أبعاض فوجوده مرهون بأبعاضه ، وكل مرهون بأبعاضه معلول لهـــا
 وبالتالي فهو كثير وليس واحداً بالضرورة .

ب) ولما كان وجود الثاني يقتضى وجود الأول بالضرورة ، ولما كان الثاني موجـــود فــان الأول موجود بالضرورة .

جـــ) إذا كان العقل يستلزم وجود الواحد في العالم فلابد وأنه غيره وليس غـــير العـــالم إلا مبتدئه ومُكَوَّنه ، فلزم بالضرورة أن الأول غير العالم.

١ : ابن حزم : الفصل ، المحلد : ١ حـــ : ١ ص ص ٢٩ ، ٣٠ .

٢ : ابن جزم : رسالة التوقيف على شارع النجاة ، ضمن رسائل ابن حزم مرجع سابق جـــ: ٣ ، ص ١٣٧.

البرهان الوابع: دليل .. محدث العالم واحد لم يزل ولا يزال

يقول ابن حزم: ".. وجب أن لو كان الخالق أكثر من واحد أن يكون حصرهما العسدد، وكل معدود فذو نهاية .. وكل ذي نهاية محدث، وأيضاً فكل اثنين فهما غيران، وكل غسيرين ففيهما أو في أحدهما معنى صار به غير الآخر، فعلى هذا كان يكون أحدهما ولابد مركباً مسن ذاته وما غاير به الآخر، وإذا كان مركباً فهو مخلوق مدبر، فبطل كل ذلك وعساد الأمر إلى وجوب أنه واحد، ولابد أنه بخلاف خلقه من جميع الوجوه، والخلق كثير محدث، فصح أنسه تعالى بخلاف ذلك وأنه واحد لم يزل، إذ لو لم يكن كذلك لكان من جملة العالم تعالى الله عسن ذلك "، ويمكن إفراد هذا النص في الصور القياسية البرهانية التالية:

أ) – كل ما هو محصور بالعدد كثير ومعدود .

- وكل معدود فذو نماية .

وكل ذو نماية محدث .

والعالم محدود لأنه محصور بالعدد .

إذن فالعالم محدث.

ب) - كل غيرين إما فيهما أو في أحدهما معنى صار به غير الآخر .

- لكن لم يكن فيهما معنى صار به غير الآخر .

إذن في أحدهما معنى صار به مغايراً للآخر .

حــ) - إذا كان أحدهما مركباً من ذاته وما غاير به الآخر فهو مخلوق.

١ : ابن حزم : المحلى بالآثار ، تحقيق د. عبدالغفار سليمان البنداري ، دار الكتب العلمية بيروت ١٩٨٨م جـ : ١ ، ص ٢٣ .

- والعالم كذلك .

إذن فالعالم مخلوق .

د) - وإذا كان الخالق أكثر من واحد فسوف يحصرهما العدد .

ـ لكنه تعالى ليس محصوراً بالعدد .

إذن الخالق ليس إلا واحدًا أي (أن الخالق ليس أكثر من واحد) .

ومعنى ذلك أن الله واحد مخالف لخلقه من جميع الوجوه فليس كمثله شيء، ولما كان الله عــز وجل لا شريك له بالنص القرآني فيمكن إيجاز ما سبق في صورة القياس الاستثنائي المتصل علـــى النحو التالي : ـــ

_ (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) [الأنبياء: ٢٢].

_ لكنهما لم تفسدا .

إذن فليس فيهما آلهة إلا الله .

وفكرة الوجوب والضرورة العقلية نجدها لدى الفارابي حيث قسم الوجود إلى قسمين واجب الوجود وممكن الوجود، ومعنى واجب الوجود أن العقل يستلزم وجوده دون أي شرط وهو الله وحل وحل وهو تعالى من حيث هو كذلك "سبب أول"، ليس له نفسه سبب ، كما أنه غاية نفسه ولا يمكن أن نحمله أية مواصفات سوى كونه " الأول " لجميع الكائنات ، تام مكتف بذاته وأزلي ، غير معلول ، وغير مادي ، ولا شريك له ولا ضد ولا هو قابل للتحديد ، ويتصف بالوحدانية والحكمة والحياة ، لا كصفات متميزة مضافة إلى ذاته ، بل كجزء لا يتجزأ من تلك

١ : الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، القاهرة ١٩٤٨ م ط: ٢، ص ٨.

الذات ، فالذي يميزه عن سائر الموجودات منطقياً هو وحدة ذاته أ. أما ممكن الوجود فهو الـــذي يمكن أن يوجد أو لا يوجد حسب مشيئة واجب الوجود ، وهذا الوجود الممكن هو العالم ومـــا فيه . والتساؤل الذي يفرض نفسه في هذا السياق ما الذي ينفى التوحيد برأي ابن حزم ؟

العلة في الخلق نفي للتوحيد :

يؤكد ابن حزم أن القول بأن الله خلق العالم لعلة نفي للتوحيد فالله عن وحلّ حلت خلت كل شيء لغير علة أوجبت عليه أن يخلق لا ، ويعتمد ابن حزم في إثبات ذلك على ما قدمه من أدلة وبراهين أثبت بها حدوث العالم ووجود الله ووحدانيته . إذ يقول : " إنه لو فعل شيئاً مما فعلل لعلة لكانت تلك العلة إما لم تزل معه وإما مخلوقة محدثة ولا سبيل إلى قسم ثالث ، فلو كانت لم تزل معه وإما مخلوقة محدثة ولا سبيل إلى قسم ثالث ، فلو كانت لم تزل معه وإما مخلوقة محدثة ولا سبيل إلى قسم ثالث ، فلو كانت لم يبطل التوحيد الذي قد أبنا برهانه ، والثاني أنه كان يجب إذا كان علة الخلق لم تزل أن يكون الحلق لم يزل ، لأن العلة لا تفارق المعلول ، ولو فارقته لم تكن علة له ... وأيضاً فلو كانت ههنا علة موجبة عليه _ تعالى _ أن يفعل ما فعل لكان مضطراً مطبوعاً أو مدبراً مقهوراً لتلك العلمة وهذا خروج عن الإلهية ، ولو كانت العلة محدثة لكانت ولابد إما مخلوقة له تعالى وإما غير علة مؤان كانت غير مخلوقة فقد أوضحنا آنفاً وجوب كون كل شيء محدث مخلوقة أن تكون مخلوقة لعلة أخرى أو لغير علة ، فإن وجب أن تكون مخلوقة لعلة أخرى وجب مثل ذلك في العلة الثانية وهكذا أبداً ، وهذا يوجب وجوب محدثين لا نمايسة لعددهم وهذا باطل ""، ومن ثم فإن القول بأن هناك علة أوجبت على الله تعالى عن ذلك أن يخلق لكانت تلك العلة لم تزل معه ومشاركة له في الأزلية وفي ذلك إبطال للتوحيد، وإذا كانت يخلق لكانت تلك العلة لم تزل معه ومشاركة له في الأزلية وفي ذلك إبطال للتوحيد، وإذا كانت

٢ : ابن حزم : المحلى بالآثار .. مرجع سابق ، ص ٢٣ .

٣ : ابن حزم : المحلى بالآثار .. مرجع سابق ، ص ٢٣ ، ٢٤ .

العلة محدثة فهي إما مخلوقة لله تعالى وإما غير مخلوقة ، فإقرار البديل الثاني يتناقض مع كون العـــا لم عديًّا ، وإقرار البديل الأول فسوف يتسلسل القول إلى ما نماية له من العلل الأمر الذي يـــترتب عليه محدثين لا نماية لعددهم وهذا محال ، ويضاف إلى ذلك أن ابن حزم ينكر أن يكون الله عـــز وجل علة للكون يؤكد ذلك بقوله: " فلا نقول في الباري عز وجل إنه علة لما بعـــده إذا نحــن أردنا كَتُنْفَ العلل والبلوغ إلى حقائقها في ذوالها والإبانة عنها، لأنا نوهم السامع أنه من جهـــة المعلول أن نسميه بعلة إذ ليست العلة علة معقولة إلا لمعللول ، ولا معلول إلا لعلة بـالقول إلى مضاف اضطراراً ، فَتُوهِمُ السامع أن خالقه مضاف إلى كل معلول بغير إطلاق ، تعالى ربنا عسن ذلك "١. فالارتباط العقلي بين العلة والمعلول يجمعل المرء يتوهم أن لا معلمول إلا ولم علمه ولكن ذلك إنما من قِبَل الإضافة إذ يقول ابن حزم " وأما العلة والمعلول فمن باب الإضافة ولا يجوز أن تسبق العلة المعلول أصلاً ، ولو سبقته لوجدت وقتاً ما غير موجبة له ، ولو كان ذلـك لم تكن علة له، إذ العلة ليست شـيئاً أصلاً إلا القوة الموجبة لوجــود ما يجب بوجودها "٢، وهــو بذلك يؤكد أن محدث العالم لم يزل ولا يزال وهو تعالى غير العالم ويشدد على ذلك بقولـــه " لا الأول الصمد مبدع العلل ، وهو الذي ابتدع جميع المعلولات ""، ولكن لغير علة أوجبت عليـــه ذلك " لأن اسم العلة فيه معنى الضرورة إلى معلولها ، وفي المعـــلول معنى الضرورة إلى علتــــه، لأن العلة موضوعة للمعلول ، والمعلول محمول على العلة ، فهماً مضافان مضطران متصلان غـــير مفترقين ولا غنيين .. وليست هذه صفة الخالق الأول ".

١ : ابن حزم : رسالة في الرد على الكندي الفيلسوف ، ضمن رسائل ابن حزم ، مرجع سابق ، حــ: ٤، ص٣٦٩.

٢: ابن حزم: التقريب لحد المنطق ،مرجع سابق ص ١٨٣ ، وانظر أيضاً ابن حزم الأصول والفروع نشر دار الكتب العلمية ،
 بيروت ١٩٨٤ م ط: ١ جــ : ٢ ، ص ١٥٥ .

٣ : ابن حزم : رسالة في الرد على الكندي الفيلسوف ، ص ٣٧٠

٤ : المرجع السابق : الموضع نفسه .

يستفاد من ذلك أن ابن حزم ينكر أن الله عز وجل خلق الخلق لعلة أوجبت عليه ، ففي ذلك إبطال للتوحيد ، بل إن الله عز وجل خلق المعلولات على ما هي عليه من التنضيـــــد والإتقــان والإحكام والثبات وهذا امتداد لموقفه السابق المتمثل في رفضه العلية في الأمور الشـــرعية إذ " لا حجة على الله تعالى ، ولله الحجة القائمة على كل أحد "١.

قال تعالى : (لا يسأل عما يفعل وهم يسألون) [الأنبياء: ٢٣].

وقال تعالى : (إنا كل شيء حلقناهُ بقدر } [القمر: ٤٩].

وقال تعالى : (قل فلله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين) [الأنعام: ١٤٩] . وكذلك وقال يرفض ابن حزم إطلاق لفظة "قلتم "على الله سبحانه وتعالى إذ يقول : وذكروا شيئاً سموه "القدمة " وهذه لفظة استعملها أهل اللغة العربية فيما تقدم زمانه غيره كقولهم : دولة بسين أمية أقدم من دولة بني العباس وأما أهل الكلام فإلهم استعملوها في الخبر عن المحلوقات والخالق تعالى فسموا الواحد الأول عز وجل قديماً ونحن نمنع من ذلك ونأباه ولا نزيل القلتم والقدم عن موضوعها في اللغة ولا نصف به الخالق عز وجل البتة "٢، ويفسر قوله تعالى : (كالعرجون القليم) [يس: ٣٩] أي البالي الذي مرت عليه الأزمنة ويقرر أنه ينبغي أن نستخدم لفظة "الأول " بدلاً من " القليم " والإخبار بأنه تعالى لم يزل ".

التجسيم والتشبيه نفي للتوحيد:

١ : ابن حزم : المحلى بالآثار ،مرجع سابق ص ٥٩ .

٢ : ابن حزم التقريب لحد المنطق، مرجع سابق، ص ١٨٢.

٣ : انظر المرجع السابق الموضع نفسه.

٤ : المرجع السابق : ص١٢٣ .

وحجتهم.. أنه لا يقوم في المعقول إلا جسم أو عرض فلما بطل أن يكون تعالى عرضاً ثبت أنه جسم ، واحتجوا بآيات من القرآن فيها ذكر اليد واليدين والأيدي والعين والوجه والجنهب ولقوله تعالى : (وجاء ربك) [الفحر: ٢٢] ويأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة وتجليه تعالى ، وبأحاديث للحبل فيها ذكر القديم ، واليمين ، والرجل ، والأصابع والتنزل "1.

أما عن الاستدلال الأول فيدحضه ابن حزم بقوله: " إنه لا يوجد في العالم إلا جسم أو عرض وكلاهما يقتضي بطبيعته وجود محدث له فبالضرورة نعلم أنه لو كان محدثها جسماً وعرضاً لكان يقتضى فاعلاً فعله ولابد فوجب بالضرورة أن فاعل الجسم والعرض ليس جسماً ولاعرضاً. " وأيضاً لو كان الباري _ تعالى عن ذلك _ جسماً لاقتضى ذلك بضرورة العقل أن يكون له زمان ومكان هما غيره ، وهذا إبطال التوحيد وإيجاب الشرك معه " " . ويستمر ابن حزم في تفنيد رأي المحسمة إذ يرى أن الله عز وحل لا تجري عليه المقولات ، فهو تعالى البداية والنهاية وليس في مكان ولا في زمان لقوله تعالى : (ألا إنه بكل شيء محيط) وفصلت: ٤٥]، ويعتمد ابن حزم على هذه الآية في برهانه التالي : إذا كان الله عز وجل جسم لوجب أن يكون في مكان ، وإذا كان في المكان لكان المكان محيطاً به من جهة ما أو من جهات وهذا منتفي عن الباري تعالى بنص الآية ، والمكان شيء بلا شك فلا يجوز أن يكون شيء في مكان ويكون هو محيطاً بمكانه هذا محال في العقل يعلم امتناعه ضرورة أ

يستفاد من ذلك أنه طالما استحال أن يكون الله جسماً أو عرضاً استحال بالضروره أن يكون في مكان أو في زمان، وهو بذلك يرد على المعتزلة فيما ذهبوا إليه بأن الله سلمانه وتعالى في كل مكان واحتجوا بقول الله تعالى : (ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم)

١: ابن حزم: الفصل، الجلد: ١ جــ: ٢، ص ١١٧.

٢ : المرجع السابق : الموضع نفسه .

٣ : المرجع السابق : الموضع نفسه .

٤ : انظر ابن حزم : الفصل المجلد : ١ ، حـــ :٢ ص ١٢٥.

[الجادلة: ٧] ، وقوله تعالى : (ونحن أقرب إليه من حبل الوريد) [ق: ١٦] ، وقول الله تعلى (ونحن أقرب إليه منكم ولكن لا تبصرون) [الواقعة: ٨٥] ، فابن حزم يقرر أن "قول الله تعلى يجب حمله على ظاهره ما لم يمنع من حمله على ظاهره نص آخر أو إجماع أو ضرورة حس ، وقلا علمنا أن كل ما كان في مكان فإنه شاغل لذلك المكان ومالىء له متشكل بشكل بلكان أو المكان متشكل بشكله ولابد من أحد الأمرين ضرورة ، وعلمنا أن ما كان في مكان فإنه متناهي المكان متناهي مكانه وهذه كلها صفات الجسم فلما بتناهي مكانه وهو ذو جهات ست أو خمس متناهية في مكانه وهذه كلها صفات الجسم فلما صح ماذكرنا علمنا أن قوله تعالى: " ونحن أقرب إليه من حبل الوريد " ونحن أقرب إليه منكم ، وقوله تعالى: "ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم " إنما هو الستدبير لذلك والإحاطة به فقط ضرورة لانتفاء ما عدا ذلك " .

تلك البراهين التي اعتمدها ابن حزم في نفيه للتحسيم والتشبيه تكشف عن طبيعة المنهج الذي اعتمد عليه المتكلمون المسلمون وهو قياس الغائب على الشاهد سواء الذي حاولوا إثبات حدوث العالم والتنزيه المطلق للذات الإلهية أو الذين أقروا بغير ذلك ، مما يؤكد برأي ابن حزم أن هذا المنهج إنما هو منهج حدالي يصل بصاحبه _ أي الذي يعتمد عليه _ إلى ما يهدف إليه ، لذلك فهو منهج لا يحترم البيان ، ولا يتقيد بقواعد البرهان ، فليست كل الحقائق تسدرك بالرؤية والمشاهدة ، فإذا كنا في الطبيعة والمشاهدة ، لم نر شيئاً حدث إلا من شيء آخر ، فيان ذلك لا يخول لنا سحب ذلك حتى على الغائب ، لعدم استوائهما ".

١ : ويقصد بذلك الجسم ويشرح ابن حزم لفظة الجسم في اللغة بألها عبارة عن الطويل العريض العميق المحتمسل للقسمة ذي
 الجهات الست هي فوق وتحت ووراء وأمام ويمين وشمال وربما عدم واحدة منها وهي الفوق انظر الفصل المجلد : ١، حسم ٢ ، ص ١١٨

٢ : ابن حزم : الفصل ، المحلد : ١ ، جــ : ٢ ، ص ص ١٢٢ ، ١٢٣ . ٢

٣ : انظر المرجع السابق المجلد : ١ ، حـــ : ١ ، ص ١٠ ، ١١ .

العلم الإلهي والصفات الإلهية

أ_ العلم الإلهي:

لقد اختلفت الآراء في ماهية العلم الإلهي من حيث كونه حقيقة أم مجازاً، وهل علمه تعالى هو عين ذاته أم غيره ؟ وهل هو مخلوق أم أزلي ؟ ويصنف ابن حزم هذه الآراء على النحو التالي:

__ رأي جمهور المعتزلة والمتمثل في أن إطلاق العلم لله عز وجل إنما هو بح___از لا حقيقــة ، ومعنى ذلك أنه تعالى لا يجهل .

- _ رأي سائر الناس أن الله علم حقيقة لا مجاز .
- _ رأي الجهم بن صفوان أن علم الله تعالى هو غير الله تعالى وهو محدث مخلوق .
- __ رأي طوائف من أهل السنّة أن عـــلم الله تعالى غيرُ مخلوق لم يزل وليس هو الله ولا هـــو غير الله .
- _ رأي الأشعري والبـاقلاني أن علم الله هو غير الله، وخلاف الله وأنه مع ذلك غير مخلـوق لم يزل.
 - ـــ رأي أبي الهذيل العلاف وأصحابه علم الله لم يزل وهو الله .

ويتناول ابن حزم تلك الآراء بالتفنيذ والدحض على النحو التالى :

١ ـــ إن نفي العلم الإلهي مخالف للقرآن ، وما خالف القرآن فباطل ، ولا يحل لأحد أن ينكب ما نص الله تعالى عليه ، وقد نص الله تعالى على أنه له علم ٢٠.

١ : ابن حزم: الفصل: الجلد: ١، ج:٢، ص ١٢٦.

٢ : المرجع السابق، ص ١٢٧.

Y = 1ما حجة الجهم بن صفوان القيائلة بأن " لو كان علم الله تعالى لم يزل لكان لا يخلو من أن لا يكون هو الله ،أو هو غيره ، فإن كان علم الله غير الله وهو لم يزل فهذا تشريك لله تعالى وإيجاب الأزلية لغيره تعالى معه" ، وهذا إبطال للتوحيد ، أما أبي الهزيل فالله عند عالم بعلمه وعلمه ذاته " ، فينفي ابن حزم ذلك لأنه " إذا كان هو الله فالله علم وهذا إلحاد " " ، لأنه " لا يجب أن نسمي الله عز وجل إلا بما سمى به نفسه ، و لم يسم نفسه علماً ولا قدرة ، فلا يحل لأحد أن يسميه بذلك " .

١ : المرجع السابق : الموضع نفسه .

٢ : د . محمد على أبوريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ، دار النهضة العربية بيروت ١٩٧٣ م ط: ٢ ، ص ١٧١ .

٣ : ابن حزم : الفصل ، المحلد : ١ ، حــ : ١ ، حــ : ٢ ، ص ١٢٧ .

٤ : المرجع السابق ص ١٢٨ .

٥ : المرحع السابق : الموضع نفسه .

٦ : المرجع السابق : ص ١٣٠ .

٧ : المرجع السابق : ص ١٣٣ .

إلا عدث مخلوق ، ولا يحاط إلا بمخلوق محدث ، وقد نص الله تعالى أنه يحاط بما شاء من علمه فوجب أن علمه مخلوق ؛ لأنه محاط ببعضه وهو متبعض "أ، فيفند ابن حزم هذا الاعتراض بأن علم الله ليس عرضاً ولا حسماً أصلاً، لا محمولاً فيه ، ولا في غيره ، ولا هو شيء غير الباري عز وحل فبالضرورة نعلم أن معنى قوله عز وحل ولا يحيطون بشيء من علمه إنما المراد العلم المخلوق الذي أعطاه عباده ، وهو عرض في العالمين ، محمول فيهم ، وهو مضاف إلى الله عن وجل بمعنى الملك ، وهذا لا شك فيه لأنه لا علم لنا إلا ما علمناً. " وعلم الله ليس هو شيئ غير الله عز وجل ، ولو كان علم الله محدثاً لوجب ضرورة أن يكون على حكم سائر المحدثات ، وبضرورة العقل نعلم أن العلم كيفية عرض ، والعرض لا يقوم البته إلا في حسم ، ومحال أن يكون العلم محمولاً في غير العالم به فكان يجب من هذا القول بالتحسيم ،وهذا قد بطل بما قدمنا من البراهين".

أما عن رأي الأشعري الذي يشير فيه "أن علم الله ليس هو الله تعالى ولا هو غيره ، ولكنه صفة ذات لم يزل ، يصفه ابن حزم بأنه رأي فاسد محال متناقض أن ذلك لأن نفى الشطر الأول يوجب الغيرية، ونفى الشطر الثاني يوجب بالضرورة أنه هو، " فصح قول القائل لا هو هو، ولا غيره وقول القائل هو هو، وهو غيره ، فإن معنى هاتين القضيتين واحد لا يختلف ، وكلا العبارتين باطل مناقض لا يعقل نفي وإثبات معا "، ويوضح ذلك ببيان حدد التغاير في الغيرين ، وحد الهوية فيقول : "حد التغاير هو أن كل شيء أحبر عنه بخبر ما، لا يكون ذلك الخبر في ذلك الوقت خبراً عن الشيء الآخر، فهو بالضرورة غير ما لا يشاركه في ذلك الخبر وليس في كل ما يعلم ويوجد شيئان يخلوان من هذا الوصف بوجه من الوجوه وهذا مقتضى لفظة الغير في

١ : المرجع السابق : الموضع نفسه .

٢ : المرجع السابق : الموضع نفسه .

٣ : ابن حزم : الفصل ، المجلد : ١ ، حس : ٢ ، ص ١٣١ .

^{1 :} المرجع السابق : ص ١٣٧ .

المرجع السابق: الموضع نفسه.

اللغة .. وهذا أمر يعلم بضرورة الحس والعقل ، وحد الهوية هو أن كل ما لم يكن غير الشيء فهو هيو بعينه إذ ليس بين الهوية والغيرية وسيطة يعقلها أحد البتة ، فما خرج عن إحداها دخل في الآخر، ولابد فمسماها واحد بلا شك ، فعبارة الأشعري وهي قوله هو هو ولا يقال هو غيره فنقول: " إنه لم يزد في هذه العبارة على أن قال لا يقال في هذا شيء وهذا خطا ألنه لابد ضرورة من أحد هذين القولين " أ، وينتهي ابن حزم من دحض تلك الآراء ، مؤكداً أن علم الله تعالى حق ، وقدرته حق بالنص القرآني ، ورفض كل ما لم يأت فيه دليل نقلي أو عقلي ، ونحد في جميع تفنيداته يعتمد على مبادىء الفكر الأساسية ،

وعلى مبدأ الهوية على وجه الخصوص في رده على قول الأشعري، ويفند رأي من قال: أن علم الله عرض حادث في المعلوم قائم به لا بالباري عز وجل إذ يقول: " بنص القرآن علمنا أن الله عز وجل عنده علم الساعة ، وعلم مالا يكون أبداً أن لو كان ، كيف كان يكون إذ يقول تعالى: (ولو ردوا لعادوا لما نُهُوا عنه) [الأنعام: ٢٨] .

فلو كان علم الله تعالى عرضاً قائماً في المعلوم ، والمعلوم الذي هو الساعة غير موجود بعد ، والعلم موجود بيقين ، فلابد ضرورة من أحد أمرين لا ثالث لهما ، إما أن يكون المعلوم موجوداً بوجود العلم به ، وهذا باطل بضرورة الحس ، لأن المعلوم الذي ذكرنا معدوم ، فيكون معدوماً موجوداً في الوقت ذاته واحد من جهة واحدة ، أو يكون العلم الموجود قائماً بمعلوم معدوم فيكون عرضاً موجوداً محمولاً في حامل معدوم ، وهذا تخليط ومحال فاسد البتة .

وبهذا التفنيد يؤكد ابن حزم أن علم الله ثابت لا يتغير ولا يتبدل ، ولا يزيد فيه تبدل الأحوال التي للمعلوم شيئاً ، ولا ينقص عدمها منه شيئاً وأن علمه تعالى متقدم لوجود الأشياء كلها .

١ : المرجع السابق : ص ١٣٨ ، ١٣٩ .

٢ : ابن حزم : الفصل ، المحلد : ١ جــ : ٢ ، ص ١٣١ .

وهذا ما ذهب إليه ابن رشد ، وأكده ، فالله عز وجل أزلي ، وعلمه ثابت ، لا يعتريه تبديـــل أو تغيير ، بينما التغيير والتبديل ينسحب على المعلوم فقط.

ب _ الصفات الإلهية:

إن التصور الإسلامي للألوهية يشهد في حزم ويقين بأن الله عز وجل فوق المعايير والأقيســـة والحدود والتصورات في ذاته الأقدس، ومعنى ذلك أن الله تعالى في ذاته متره عن لواحق الخواطـــر وإدراك البصائر، ولكنه في صفاته وأفعاله مؤثر مباشر ، قريب مسيطر ، محيط فعال لما يريـــد ، ويلاحظ أن الانحرافات التي أثرت عن بعض الفرق الإسلامية بالنسبة لتصور الصفات الإلهية إنمــــا جاءت نتيجة المغالاة في التنــزيه إبعاداً للإله عما يُظن أنه غير لائق به إلى أن يجعل الإله وكأنــــه فكرة مجردة ، لا إله فعال ، أو المبالغة في التشبيه إلى حد نسبة الجسدية للإله كما هو الحال لــدى الحشوية والمشبُّهة ، إضافة إلى الخلاف حول ما إذا كانت هذه الصفات هي عين ذاته أم ألها غيره زائدة عليها ؟ وموقف ابن حزم واضح في هذه المسألة إذ أنه يرفض مبدئياً إطلاق لفظ الصفات لله تعالى قولاً أو اعتقاداً معتبراً ذلك بدعة من أولئك الذين سلكوا غير مسلك السلف الصالح ، إذ يقول: " وأما إطلاق لفظ الصفات لله تعالى عز وحل فمحال لا يجوز لأن الله تعالى لم ينـــص قط في كلامه المُترل على لفظة الصفات ولا على لفظ الصفة ولا حفظ النسبي ﷺ صفة أو صفات نعم ولا جاء قط ذلك عن أحد من الصحابه رضي الله عنهم ولا عن أحد مسن حيار التابعين ولا عن أحد من حيار تابعي التابعين وإنما اخترع لفظ الصفات المعتزلة وهشام ونظراؤه من رؤساء الرافضة وربما أطلق هذه اللفظة من متأخري الأثمة مَنْ الفقهاء من لم يحقق النظر فيلها فهي وهلة من فاضل وزلة عالم إنما الحق في الدين ما جاء عن الله تعالى نصاً أو عن رســـوله ﷺ كذلك أو صح إجماع الأمة كلها عليه "٢، وانطلاقاً من اعتبارات نصية بيانية يرفض استخدام لفظ الصفات ، والواضح أن النظر إلى عالم الغيب بمنظار عالم المشاهدة أي قياس الله سميع بسمع،

١ : د. محمود قاسم : نظرية المعرفة عند ابن رشد ، مكتبة الأنجلو مصرية ، ص ٢٠٨ .

٢ : ابن حزم: الفصل، الجلد: ١، ج:٢، ص ١٢١.

بصير ببصر، وحجتهم في ذلك أن السميع والبصير لا يكونان إلا بسمع وبصر ، ولا يجب أن يسمى أحد سميعاً إلا إذا كان له سمع ، ولا بصيراً إلا إذا كان له بصر، وهنا مماثلة واضحة أي مماثلة للشاهد . فالاستشهاد بالمعهود والمألوف والاستدلال بمما صحيح في عالم الحس والمشاهدة ، بينما الاستدلال بمما في الاعتقادات وعالم الغيب أمر لا يقبله ابن حزم بل ينكره ، أما عن احتجاج القائلين بجواز إطلاق الصفات لله استناداً إلى الحديث الذي روي في الرجل الذي كان يقرأ قل هو الله أحد في كل ركعة مع سورة أخرى ، وأن رسول الله على أمر أن يسأل عن ذلك فقال هي صفة الرحمن فأنا أُحِبُها فأحبره عليه السلام أن الله يجبه ألى أ

فيرد ابن حزم عليهم حجتهم بقوله " إننا إنما أنكرنا قول من قال : إن أسماء الله تعالى مشتقة من صفات ذاته فاطلق لذلك على العلم والقدرة والقوة ، والكلام ألها صفات وعلى من أطلق إرادة وسمعاً وبصراً وحياة وأطلق ألها صفات وليس في الحديث المذكور ولا في غيره شيء مسن هذا أصلاً وإنما فيه (قل هو الله أحد) [الإخلاص: ١] خاصة صفة الرحمن و لم ننكر هذا نحن بل هو خلاف لقولهم وحجة عليهم لا يخصون (قل هو الله أحد) بذلك دون سائر القرآن في الكلام والعلم ... وفي هذا الخبر تخصيص لقوله (قل هو الله أحد) وحد بذلك (وقل هو الله أحد) حبر عن الله تعالى بما هو حق فنحن نقول فيها هي صفة الرحمن لمعني ألها خبر عنه تعسالي أحد) حبر عن الله تعالى بما هو حق فنحن نقول فيها هي صفة الرحمن لمعني ألها خبر عنه تعسالي حق من احتجاج البعض على تسمية الله فاعلاً وصانعاً بدعوى أن في ذلك تشسبيهاً له بالبشر الذين نصفهم بالفاعلين والصانعين ، فيرد عليهم ابن حزم مؤكداً أن التشبيه هنا على سبيل الاشتراك في الاستم لا في الحقيقة ، لأن الاشتراك في الحقيقة يفترض تساوي المتشاكين إذ يقول : " لا يوجب ذلك تشبيهاً لأن التشبيه إنما يكون بالمعني الموجود في كسلا المشتبهين لا يقول : " لا يوجب ذلك تشبيهاً لأن التشبيه إنما يكون بالمعني الموجود في كسلا المشتبهين لا بالأسماء وهذه التسمية إنما هي اشتراك في العبارة فقط ... فكل فاعل منا متحرك وذو ضمير .

١ : ابن حزم : الفصل ، المحلد : ١ جــ : ٢ ، ص ١٢١ ، ١٢٢ .

٢ : المرجع السابق : الموضع نفسه .

وكل متحرك فهو منفعل، وكل منفعل فلفاعل ضرورة وأما الباري تعالى ففساعل لاحتيار واختراع لا بحركة ولا ضمير"، فما يعتبره المتكلمون صفات هو في المنطق الحزمي أسماء أعسلام غير مشتقة جاء بما النص، وذلك للحيلولة دون التعددية في الذات الإلهية وهو بذلك يؤكسد أن المخلاف بين المتكلمين حول الذات والصفات إنما هو خلاف مفتعل اللهسم إذا سلمنا بالمماثلسة بين الغيب وعالم الحس أي مماثلة الغائب بالشاهد.

أما عن رأي المعتزلة في مسألة الاستواء حيث ذهبوا إلى تأويل قوله تعالى : (الرحمـــن علــى العرش استوى) [طه: ٥] . بمعنى استولى فيدلل ابن حزم على فساده بقوله : " لو كان ذلك لمـــا كان العرش أولى بالاستيلاء عليه من سائر المخلوقات ولجاز لنا أن نقول الرحمـــن علـــى الأرض استوى لأنه تعالى مستول عليها وعلى كل ما خلق وهذا لا يقوله أحد "٢.

وكذلك " لا يمكن اعتبار الاستواء صفة ذات وأن معناها نفي الاعوجاج كما ذهب إلى ذلك بعض أصحاب ابن كلاب لأن الله عز وجل لم يسم نفسه مستوياً ولا يحل لأحد أن يسم اللّه تعالى بما لم يسم به نفسه ؟ لأن من فعل ذلك فقد الّحدَ في أسمائه حدود الله أي مال عن الحسق وقد حد الله تعالى في تسميته حدوداً فقال تعالى: (ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه) " [سورة الطلاق: 70] "، ومن ثم فلا يجوز لأحد أن يدعو الله فيقول يا مستوى ارحمين ، أو يسمى ابنه عبد المستوى وكذلك ليس كل ما نفى عن الله تعالى وجب أن يوقع عليه ضده لأننا نفي عن الله تعالى السكون ولا يحل أن يسمى الله متحركاً وكذلك كل صفة لم يأت بما النص فكذلك الاستواء والاعوجاج منفيان عنه معاً سبحانه وتعالى " كا كا أن اعتبار الاستواء صفة والأعراض ، إضافة إلى أن اعتبار الاستواء صفة

١ : ابن حزم : الفصل ، المحلد : ١ ، حــ : ٢ ، ص ١٢٠ .

٢ : ابن حزم : الفصل ، المحلد : ١ جـ : ٢ ، ص ١٢٣ .

٣ : المرجع السابق : ص ١٧٤ .

٤ : المرجع السابق : الموضع نفسه .

ذات يترتب عليه "أن يكون العرش ، لم يزل تعالى الله عن ذلك لأنه تعالى علق الاستواء بالعرش فلو كان الاستواء لم يزل لكان العرش لم يزل وهذا كفر '، ويحدد ابن حزم معنى الاسمستواء في قوله تعالى: (على العرش استوى) [طه: ٥] "أنه فعل فعله في العرش وهو انتهاء خلقه إليه فليس بعد العرش شيء ويبين ذلك أن رسول الله فلي ذكر الجنات وفوق ذلك عرش الرحمن فصح أنه ليسس وراء العرش خلق وأنه نماية جرم المخلوقات الذي ليس خلفه خلاء ولا ملاء '.

يستفاد مما سبق أن الصفة والموصوف أمران يتعلقان بالمحسوس ولا يصح الحديث عنهما إلا في المشاهد المحسوس أي فيما يقبل بالفعل أن يوصف وتحمل عليه الصفات والأعراض ، والله عـــز وجل لا يجوز عليه ذلك ؛ لأنه تعالى ليس حسماً ولا عرضاً بالمعنى المألوف في عـــالم الحــس ، فالمسلك الديني الحقيقي نجده لدى السلف والصدر الأول الذين التزموا بتسمية الله بما سمى بـــه نفسه وبما نص عليه في كلامه المترل دون تكلف .

ثانياً: النفس الإنسانية

احتلت مسألة النفس الإنسانية مكانة في البحث الفلسفي عبر العصور وهذا يدل على أهلا من المعضلات التي أخضعها الفلاسفة للبحث والتحليل لإثبات وجودها وتعرف ماهيتها ، وتحديد علاقتها بالبدن وهل هي الفعالة فيه أم ألها منفعلة به ؟ وتعدد الآراء حول النفس الإنسانية وماهيتها ليؤكد مدى أهمية دراسة النفس الإنسانية ، والتي تعتبر عند سقراط مفتاح المعرفة حيث قال : " أيها الإنسان أعرف نفسك " واتخذ هذا الشعار مبدأ لفلسفته وقد عرف حالينوس النفس بألها " مرزاج مجتمع متولد من تركيب أخلاط الجسد "".

١ : المرجع السابق : الموضع نفسه .

٢ : المرجع السابق، ص ١٢٥.

٣ : ابن حزم: الفصل، المحلد: ٣، ج:٥، ص ٧٤.

أما الكندي فيرى أن النفس تنتمي إلى عالم الأفلاك التي لا يدركها الفساد من حييث هي جوهر غير مادي ودليله على روحانية النفس مؤداه أن اتحاد النفس والجسد إنما هو اتحاد عرضي آنى، فالنفس هي مبدأ الحياة الذي يحل في الجسد فترة من الزمان ، لا يلبث أن يتخلي عنه وهذا الدليل قائم على اعتبار فيثاغوري أفلاطوني ، فهي عنده بسيطة ذات شيرف وكمال، جوهرها من الباري عزوجل كضياء الشمس من الشمس . لذا فهي مباينة للحسد بيل هي مضادة له . أما الفارابي فيميز بين ثلاثة أنواع من النفوس هي : أنفس الأحسام السماوية ، وأنفس الحيوان الناطق وأنفس الحيوان غير الناطق ، أما نفس الحيوان الناطق فتشمل أربع قوى : القوة الخاسة ، والقوة المتخيلة ، والقوة الحاسة ، وقوى النفس إذا اعتسبرت بحتمعة وحدت خاضعة للقوة الناطقة ، فالناطقة تتسلط على سائر القوى الأخرى وتحكمها .

اما ابن سينا فنحد لدية تعريف عام للنفس هو ألها "كمال أول لجسم طبيعي آلي . إما من حيث ما يتولد وينمو ويتغذى شأن النفس النباتية ، وإما من حيث ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة شأن النفس الحيوانية، وإما من حيث ما يدرك الكليات ويتحرك بالإرادة شأن النفس الإنسانية ، والنفس مبدأ هذه القوى كلها ، والنفس توجد مع البدن ، ولكن حدوثها ليس عن جسم ، بل عن جوهر هو صورة غير جسمية "، أما ابن مسكوية فنحده يتحدث عن قوى النفس الثلاث: البهيمية وهي أدونها ، والنفس السبعية (نسبة إلى السبع مفرد سباع) وهي أوسطها،

١ : د. ماجد فنحري : تاريخ الفلسفة الإسلامية ترجمة د. كمال اليازحي ، الجامعة الأمريكية ، الدار المتحدة للنشـــر بـــيروت
 ١ ٩٧٤ م، ص ١٢٤ .

٢ : المرجع السابق، ص ١٢٥.

٣ : د. عبدالرحمن بدوي : موسوعة الفلسفة : المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ١٩٨٤ م ط :١---- : ٢ ، ص ١٠٧

٤: د. ماحد فخري: تاريخ الفلسفة الإسلامية ــ مرجع سابق ، ص ١٧٠ .

ه : المرجع السابق : ص ١٩٠ .

٣ : المرجع السابق : الموضع نفسه ، وانظر أيضاً د. عبدالرحمن بدوي موسوعة الفلسفة مرجع سابق ج: ١ ، ص ٥٧.

والنفس الناطقة وهي أشرفها ، وهذه القوى الثلاث ، يصفها ابن مسكوية بالأنفس النسلاث ، إذا اتصلت صارت شيئاً واحداً ، وتبقى في الوقت ذاته على تغايرها وثورتها واستحدائها كأنهله تتصل ، وتحدث أيضاً عن سياسة النفس العاقلة وأن مثل من أهملها وترك سلطان الشهوة يستولى عليها كمن معه ياقوته حمراء شريفة فرمى بها في نار تضطرم .

مما سبق يتبين أن هناك آراء وتصورات لدى الفلاسفة السابقين على ابن حزم حول النفــس، فما حقيقة النفس لدى فيلسوف قرطبة ؟ .

أ) وجود النفس :

يؤكد ابن حزم وجود النفس، وألها متمايزة عن الجسد الخارجة منه عند الموت. والسروح والنفس والنسمة. ثلاثة أسماء مشتركة في شي واحد، فإن شئت قلت نسمة، وإن شئت قلت نفساً، وإن شئت قلت روحاً فهذا كله شيء واحد وهي أسماء شي والإخر عقلي تأكيده على وجود النفس وتمايزها عن الجسد على دليلين أحدهما نقلي، والآخر عقلي. أما الدليل النقلي فلقوله: (ولو ترى إذ الظّالمون في غَمَرات الموت والمَلائِكة باسطوا أيدْيهم، أخرجوا أنفسكم اليوم تُحزّون عَذَابَ الهون [الأنعام: ٩٣]، فصح أن النفس موجودة، وألها غير الجسد، وألها الخارجة عند الموت ".

أما البرهان العقلي أو كما يسميه " الدليل المشاهد " ففيه يقول ابن حزم أننا نرى المسرء إذا أراد تصفية عقله ، وتصحيح رأية ، أو فك مسألة عويصة عكس ذهنه ، وأفرد نفسه عن على مسالة عواسها الجسدية ، وترك استعمال الجسد جملة وتبرأ منه حتى أنه لا يرى مسن بحضرته ، ولا

١ : محمد لطفي جمعة: تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب، المكتبة العلمية بيروت ص ٢١٤.

٢ : ابن حزم : الأصول والفروع، مرجع سابق حـــ:٢،ص ١٤٤، وانظر الفصل المحلد: ٣ حـــ:٥ ، ص ٧٤ .

٣ : ابن حزم : الفصل المحلد : ٣ جــــ: ٥ ، ص ٧٤ .

٤ : يذكر ابن حزم الدليل نفسه باسم الدليل المشاهد في كتاب الأصول والفروع المرجع السابق ح...: ١، ص ٢٣ .

يسمع ما يقال أمامه ، فحينئذ يكون رأيه وفكره أصفى ما كان ، فصح أن الفكر والذكر ليـــس للحسد المُتَحَلَّى منه عند إرادهما "١"، وهذا الدليل يُبطل رأي أبي بكر بن كيسان الــــذي أنكـــر النفس جملة إذ قال : لا أعرف إلا ما شاهدته بحواسي .

والنفس لدى ابن حزم فوق الحواس ومسيطرة عليها ، ودليله في ذلك أن النائم يرى ويسمع في أثناء نومه مع أن حواسه البصرية والسمعية معطلة مما يؤكد أن العقل المبصر السامع هو شيء آخر غير أعضاء الحس إذ يقول: " فالذي يراه النائم مما يخرج حقاً على وجهه ، وليسس ذلك إلا إذا تخلت النفس عن الجسد فبقي الجسد كحسد الميت ، ونحده حينقذ يرى في الرؤيسا ويسمع ويتكلم ويذكر ، وقد بطل عمل بصره الجسدي ، وعمل أذنيه الجسدي ، وعمل ذوقه الجسدي، وكلام لسانه الجسدي فصح يقيناً أن العقل المبصر السامع المتكلم الحساس الذائق هو شيء غير الجسد ، فصح أنه المسمى نفساً، إذ لا شيء غير ذلك "٢ ، وعليه فإن المدبر للحسد والمهيمن عليه الفعال فيه هو النفس . ويفند رأي حالنيوس ، فيقول : " أن العناصر الأربعة الين منها تركب الجسد وهي التراب والماء والهواء والنار، فإنها كلها موات بطبعها ومن الباطل الممتنع والحال الذي لا يجوز البتة أن يجتمع موات وموات وموات فيقوم منها حي ... فبطل أن تكون النفس ، مزاجاً ".

ب) ماهية النفس:

لقد ذهب البعض إلى القول: إن النفس حوهــــر وذهب آخرون إلى أنما عرض ، وبعضهم قال بأنما حسم من الأحسام ، وآخرون ذهبوا إلى أنما ليست حسماً أما عن موقف ابن حــزم في ماهية النفس فقبل التعرض إلى ما قدمه من براهين تؤيد رأيه ، وتفند آراء من خالفوه لابد مـــن

١ : ابن حزم : الفصل ، المحلد : ٣ ، حـــ : ٥ ، ص ٧٤.

٢ : ابن حزم : القصل ، الجلد : ٣ ، حد : ٥ ، ص ٧٤، ٧٥ .

٣ : المرجع السابق: ٣، ج:٥، ص ٧٥.

التذكير بمفهوم الجوهر فهو عنده القائم بنفسه ، الحامل لأعراضه وهو حسم ، أما عن الجوهـــر الذي ليس حسماً ولا عرضاً واحداً بالذات ، قابل للتضادات ، قــائم بنفســه لا يتحــرك ولا متمكن، إذ ليس ذا مكان، لا طول له، ولا عرض ، ولا عمق ولا يتحزأ هــو رأي أرسـطاليس وأكثر الفلاسفة ، فلا يقبله ابن حزم إذ يقول : وهذا شيء لا يقوم عندنا في الوهم "".

ويشير إلى أن البعض قد أدخل الخلاء والمدة تحت لفظ الجوهر وهذا ما يرفضه ابن حزم أيضاً فهو لا يقول بالخلاء ، والمدة برأية ليست شيئاً إلا مدة وجود الفلك والأجسام التي فيه سماكنها ومتحركها ، وأن زمان الأجساد عرض محمول فيها ، ويستشهد بالآلة المسماة "سمارقة المساء "والآلة المسماة " الزراقة "، هما آلتان من آلات لهو الصبيان الأولى مائية ، والثانية هوائية) وبحما يدلل على أن كلاً من الهواء والماء جرم ، وألهما لابد لهما من مكان كسائر الأشياء الموجودة ، وبالتالي يثبت استحالة وجود خلاء .

وعليه يرفض الرأي القائل أن من الجوهر الجزء الذي لا يتحزأ ، وقد حقق السؤال عن الجوهر الذي ليس بجسم ولا عرض لدى أهل التمكين في علوم الأوائل ويقصد بحم ثـــابت بـــن محمـــد الجرجاني ، ومحمد بن الحســـن المزحجي فوقفوا له على أربعة أشياء هي : النفس ، والعقــــــل ،

١ : ابن حزم : التقريب ، مرجع سابق ، ص ١٢٣، ١٤٥ .

٢ : ابن حزم : الأصول والفروع ـــ مرجع سابق جـــ : ١ ، ص ٢٠ .

٣ : المرجع السابق : الموضع نفسه .

٤: هاتان الآلتان مصممتان على أساس علمي وهو إثبات عدم وجود خلاء وذلك كما يقول ابن حزم: " فإن هذه الأشياء تستحيل بها الأشياء الثقال التي من طبعها الرسوب عن طبائعها في السفل إلى الارتفاع والتصعيد لأنه لو خرج الهواء من هذه الأشياء أو الماء و لم يستخلف مكان ذلك جرماً آخر لكان ذلك المكان خالياً ، ولو كان ذلك لصح الخلاء ، فلمنا لم يكن أصلاً بوجه من الوجوه علمنا أن الخلاء محال معدوم لا سبيل إليه " وذلك لأن كل منهما يزيح الآخر ليحسل محلمه انظر ابن حزم التقريب جد: ٤ ، ص ١٦٨ وما بعدها .

ه : ابن حزم: الأصول والفروع، مرجع سابق، ص ٢٠، ٢١، التقريب ج: ٤، ص ١٦٨، ١٦٩

والهيولي ، والصورة أ، ويناقش ابن حزم هذه الأشياء الأربعة فيقول : " أما الصورة فكيفية لا شك فيها ، والكيفية عرض إلا أنه عرض ملازم ، ذاتي ثابت في الجسم كثبات الجرمية ودليل شك ذلك أن أنواع الصورة تتعاقب على الجسم ، فصح أنما كسائر الكيفيات ، وأما الهيلولي فسهو الجسم نفسه ، وأما العقل فقوة من القوى تحتمل الأشد والأضعف ، وهو تمييز الفضائل مسن الرذائل ... فصح أنه كيفية ، والكيفية عرض ، فلم يبق إلا النفس " .

يستفاد من ذلك أن النفس لدى ابن حزم جوهر ولما كان الجوهر في المنظور الحزمي جسماً فإن النفس لديه جسم من الأجسام متخللة لجميع الجسد لا يخلو منها مكان كتخلل الماء للمدرة (أي الأرض الصلبة) اليابسة إذا صب عليها ، وألها تَعْلَم بكليتها ، والعلم شيء تنفرد به النفس دون أن يشاركها فيه الجسد ويقدم ابن حزم عدة براهين ضرورية على أن النفس جسم منها :

البرهان الأول ــ دليل العلم:

يقول ابن حزم: "إن العلم شيء تنفرد به النفس دون أن يشاركها فيه الجسد ، وهذا صحح لنا وجود النفس يقيناً وأن سائر الأفعال إنما هي من أفعال الحسية. فإذا صح أن العلم النفس عاصة ، فلو كانت النفس جوهراً لا يتجزأ ، ولا تنقسم على أشخاص الأنفس ، لوجب متى علم زيداً أن يكون يعلمه عمر إذ نفسهما واحدة غير متجزئة ، وهي العالمة في وجودنا زيداً يعلم شيئاً لا يعلمه عمرو ، ودليل على أن نفسه غير نفسه ""، وعليه فقد صح . . ضرورة أن نفس كمل أحد غير نفس غيره ، وأن أنفس الناس أشخاص متغايرة تحت نوع الإنسان ، وأن نفس الإنسان

١ : ابن حزم: الأصول والفروع، مرجع سابق، ص ٢١.

٢: المرجع السابق، ص ٢٢.

٣ : المرجع السابق، ص ٢٥.

الكلية نوع تحت حنس النفس الكلية التي يقع تحتها أنفسس جميع الحيوان وإذ هسي أشلحاص متغايرة ذات أمكنة متغايرة ، حاملة لصفات متغايرة فهي أحسام ولا يمكن غير ذلك" أ.

يستفاد من هذا البرهان أن النفس جسم منقسمة على الأشخاص ، مختلفة باختلافهم ؛ لأفسل لو كانت واحدة لا تنقسم أو أنها جوهر لا جسم ، لوجب بالضرورة أن تكون نفسس الفاسق الجاهل هي نفس الحكيم الفاضل بينما المشاهد أنها كثيرة متغايرة الأماكن ، مختلفة الصفات ، ويمكن استخلاص ثلاثة مراتب للنفس لدى ابن حزم هي :—

١ ـــ النفس الكلية : " جنس " يقع تحتها أنفس الحيوان والإنسان .

٢ _ النفس الإنسانية الكلية " نوع " .

٣ _ أنفس الناس المتغايرة .

كما يلاحظ تأثر ابن حزم برأي أفلاطون في قوى النفس الثلاث إذ نجهه يصنف النفس الإنسانية إلى ثلاث قوى الناطقة ، والغضبية ، والشهوانية ففي تفسيرة لقول رسول الله على الذي استوصاه: " لا تغضب " ، وأمره ، عليه السلام ، أن يحبّ المرء لغيره ما يحب لنفسه ، حامعان لكل فضيلة ؛ لأن في نهيه عن الغضب ردع النفس ذات القوة الغضبية عن هواها، وفي أمره عليه السلام بأن يُحبّ المرء لغيره ما يُحبّ لنفسه ردع النفس عن القوة الشهوانية ، وجمع لأزمّة العدل الذي هو فائدة النطق الموضوع في النفس الناطقة " الله الذي هو فائدة النطق الموضوع في النفس الناطقة " الله الذي هو فائدة النطق الموضوع في النفس الناطقة " الله الذي هو فائدة النطق الموضوع في النفس الناطقة " الله الذي هو فائدة النطق الموضوع في النفس الناطقة " الله الله الذي هو فائدة النطق الموضوع في النفس الناطقة " الله الذي هو فائدة النطق الموضوع في النفس الناطقة " الموضوع في النفس الناطقة " الله الذي هو فائدة النطق الموضوع في النفس الناطقة " الموضوع في النفس الموضوع في النفس الناطقة " الموضوع في النفس الموضوع في النفس الناطقة " الموضوع في النفس الموضوع في النفس الموضوع في النفس الموضوع في الموضوع في النفس الموضوع في الموضو

وقد أشار الأستاذ الدكتور محمد على أبو ريان إلى اتجاه ابن حزم الأفلاط في الفلسفة باعتبار تبني ابن حزم لموقف أفلاطون القائل بأن النفس سابقة في الوجود على البدن وأنحسا ذات مصدر إلهي ، وأن كل نفس حينما تجد نفساً أخرى شبيهة بها تتحساذب معسها وتتحساوب ،

١ : ابن حزم: الفصل، المحلد، ٣، ج:٥، ص ٨٩.

٢ : ابن حزم رسالة في مداواة النفوس ، ضمن رسائل ابن حزم مرجع سابق ، حــ : ١ ، ص ٣٤١ .

فيحصل بينها اتحاد روحي هو الحب'. واللافت للنظر أن ابن حزم في منهجه يعتمد على القرآن والسنة النبوية ، والنص القرآني يؤكد أن النفس سابقة في الوجود على البدن ، وأله ذات مصدر إلهي لقوله تعالى: (فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين) [سسورة الحجر: ٢٩] إضافة إلى أن ابن حزم يصرح بأن لا حرج في الأخذ برأي لا يخالف النص القرآني والسنة النبوية، فإذا كان رأي أفلاطون لا يعارض الحق فهو محبب لقلب المؤمن .

البرهان الثاني ــ دليل المكان:

وفيه يقول ابن حزم: " لا تخلو النفس من أن تكون خارجة عن الفلك أو داخله فيه ، في أن تكون حاملة ، أو محمولة ، في خانت خارج الفلك ، فهي ذات مكان ، لأنما لا تخلو من أن تكون حاملة ، أو محمولة ، في كانت حاملة فالفلك مكان لكل حامل ، وإن كانت محمولة فالفلك مكان لحاملها، وإن لم تكن داخلة فيه، فهي حاملة ، لا في مكان أو محمولة في غير ذي مكان وهذا لا سبيل إليه ، فالنفس إما حسم ، وإما عرض وقد بطل أن تكون عرضاً فصح أنما حسم .

البرهان الثالث ــ دليل وقوع النفس تحت الجنس:

يقول ابن حزم: "إن النفس لا تخلو من أن تكون تحت جنسس أو لا تحست جنسس، وإن كانت تحت جنس، وهو الجوهر العام لها ولغيرها ، هل له طبيعية أم لا ؟ فإن قالوا: لا ، فكل ما تحت الجوهر لا طبيعة له إذاً. وإن كانت له طبيعة ، فالأعلى يعطي الأسفل اسمه ، وحسده ، وطبيعة الأسفل موجودة في الأعلى ، فالنفس ذات طبيعة وما كان ذات طبيعة فقسد حصرت طبيعته ، وما حصرته الطبيعة فمتناه ، وكل متناه محدود وكل محدود ، فإما حامل أو محمسول ، والنفس حاملة لصفاتها من الفضائل والرذائل والمعرفة والجهل ، والحامل ذو مكان ، فالنفس ذات

١ : د. محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ، دار النهضة العربية ، بيروت ط : ٢ ، ص ٤١٧ .

٢ : ابن حزم الأصول والفروع : مرجع سابق جـــ : ١ ، ص ٢٥ .

مكان ، وذو المكان ذو أقطار، وذو الأقطار جسم، فذو المكان جسم، والنفـــس ذات مكــان، فالنفس حسم "١.

البرهان الرابع ــ دليل أن للنفس موضوع مأخوذ من جنسها وفصل يميزها عن غيرها :

وفيه يقول ابن حزم: "ما كان له جنس فهو نوع بجنسه ، والنوع مركب من جنسه الحامل له ولغيره ومن فصل ليس في غيره ، فله موضوع هو الجنس القابل لصورته وصورة غيره ، ومحمول وهو الصورة التي خصته دون غيره ، فهو ذو موضوع ومحمول ، فهو مركب ، والنفس نوع للحوهر فهي مركبة وبالله التوفيق ، فبطل وجود جوهر ليس جسماً وصح أن كل جوهر جسم ، وكل جسم جوهر "" ، وقد يستغرب البعض أن ابن حنزم ينكر على حالنيوس قوله إن النفس مزاج متولد من تركيب أخلاط الجسد " أي من العناصر الأربعة — ثم يعود فيقرر أن النفس جسم فلابد وأن جسمية النفس في التصور الحزمي ذات مفهوم مغياير للتصور الجالنيوسي ، وهو أن مفكر قرطبة يميز بين نوعين من الطبائع هي :

_ نوع مؤلف من طبائع مختلفة ويسميه ذو الطبيعة المركبة وهذا النوع لا يقع على كل جيزء من أجزائه اسم كله ، كالانسان الجزئي فإنه متألف من أعضاء لا يسمى شيئاً منها إنساناً كالعين ، والأنف ، فلا يسمى أيا منها على انفراده إنساناً فإذا تألفت سمي المتألف منها أنساناً .

_ ونوع مؤلف من طبيعة واحدة ويسمية ذو الطبيعة البسيطة ، وهذا النوع يقع على كــــل جزء من أجزائه اســم كله كالأرض والماء والهواء والنار الفلك ، فكل جزء مــن النـــار نـــار،

١ : ابن حزم : الأصول والفروع مرجع سابق ، حـــ : ١ ، ص ٢٥ ، ٢٦ .

٢ : بمعنى أن النفس الإنسانية نوع لجنسها وهو النفس الكلية التي تقع تحتها أنفس الحيوان والإنسان وعليه فـــهي مركبـــة مـــن
 موضوع وهو جنسها ومحمول هو فصلها المميز لها دون سائر أنفس الحيوان.

٣ : ابن حزم : الأصول والفروع مرجع سابق : ص ٢٦ .

٤ : ابن حزم: الفصل: الجملد:٣، حـــ: ٥، ص ٨٢.

وكـــل جزء من الماء ماء، وكل جزء من الفلك فهو فلك ، والنفس عنده حســـــم ذو طبيعـــة بسيطة ، قابلة للتحزئة.

وكل جزء من النفس نفساً ، وغير قابلة للانحلال أو للاستحالة والتغير ومع كونها محتمل الانقسام كسائر الأجسام إلا أنه ليس كل مُحتمل للانقسام ينقسم ولابد ، إذ الفلك محتمل للانقسام وهو لا يوجد منقسماً بالفعل أبداً .

ينتهي ابن حزم إلى أن النفس في طبيعتها أخف الأحسام وأطلبها للعلو فهي خفيفة في غايــــة الحفة ، أما الحر والبرد والرطوبة واليبـس سببه ، إنما هي من عناصر الأجرام التي دون الفلك خاصة ، أما الفلك فهو حســـم وكيفياته غير محسوسة.

وأما اللون اللازوردي الظاهر ، فإنما يتولد فيما دونه من الجرم وامتزاج بعسض العناصر"، وهسو بذلك يؤكد أن النفس جسم ولكنها ليست موضوعاً للحواس بل هسي "حساسة لا محسوسة " ، أما سائر الأجسام والأعراض محسوسة لا حساسة أصلاً ، ولابد من حساس لهسنده المحسوسات فليس من حساس لهذه المحسوسات إلا النفس³ ، وهي أيضاً العالمة التي تعلم نفسها وتعلم غيرها القابلة للأعراض المتعاقبة عليها من الفضائل والرذائل ، وهي المتحركة باختيارها ، المحركة لسائر الأحسام ، تؤثر فيها ، وتتأثر بها ، تأ لم وتحزن وتفرح وتجسهل وتنحسل وتنتقل ". ويشير ابن حزم إلى أن العقل والحس والظن والتخيل قوى من قوى النفس ، وأما الفكسر فهو

١ : المرحع السابق الموضع نفسه ، الأصول والفروع ، جـــ : ١ ، ص ٣٠ .

٢ : يرى ابن حزم أن الأحسام المركبة تستحيل بخلعها كيفياتما ، ولباس كيفيات أخرى بانحلالها إلى عناصرها لمدة ما ثم تبقى غير
 منحلة، ولا مستحيلة ، وتستحيل أيضاً بعض العناصر إلى بعض للمزيد انظر الأصول والفروع ج :١ ، ص ٣١ .

٣ : ابن حزم : الأصول والفروع : حـــ : ١، ص ٣٦ .

٤ : مرحع سابق : جــ : ١ ، ص ٢٨ .

٥ : المرجع السابق : الموضع نفسه .

حكم النفس فيما أدت إليه هذه القوى ، وأما الذكر فيحدده ابن حزم بأنه " تمثل النفس لما أدت اللها هذه القوى فتحد النفس إذا افتقدت بالنسيان شيئاً مما أختزنته تتطلبه وتفتشه في مذكوراقا بالفكر أ ، وعليه فالعقل برأي ابن حزم ليسس جوهراً كما اعتقد الأوائل ، وإنما العقل " فعسل النفس "وهو عرض محمول فيها وقوة من قواها فهو عرض كيفية ويحدده بقوله : " ولفظة العقل في موضوعة لتمييز الأشياء واستعمال الفضائل " أ ، فصح ضرورة ألها معبرة عن عرض ، والعقل عنده هو الإيمان ، وجميع الطاعات ، ويستشهد على ذلك بقوله تعلل (إن شر الدواب عند الله الذين كفروا فهم لا يؤمنون) [الأنفال: ٥٥].

وقال تعالى عن الكفار (وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير) [الملك: ١٠] فصح أن العقل فعل النفس"، والنفس عنده حسم حيى متحرك باختياره، والحركة لها من قبل الله عز وجل أي أنه هو الفاعل لها ، أما فساد الحركات الي للنفس أو صلاحها فإنما ذلك من قبل النفس المختارة . فهي المحركة لما حلت فيه من الأحسام حركة إرادية، وهي المحركة بطبعها حركة إرادية، فهي غير محتاجة إلى محرك لها بالضرورة ؛ لأنها هي المختارة ذلك والمختار لا يكون مضطراً في حال اختياره .

علاقة النفس بالجسد:

يقول ابن حزم بثلاثة أوجه محتملة في مكان النفس من الجسد:

١ _ إما ألها مجللة لجميع الجسد من الخارج كالثوب.

٢ _ وإما متخلله بجميعه من الداخل كالماء في المدرة .

١ : ابن حزم: التقريب ضمن رسائل ابن حزم مرجع سابق، ج: ٤، ص ٥١٥.

٢ : ابن حزم: الفصل، المحلد: ٣، ج:٥، ص ٧٢.

٣ : المرجع السابق، الموضع نفسه.

٤ : ابن حزم الأصول والفروع، مرجع سابق، ج: ١، ص ٣٢.

" وإما متمكنة في مكان واحد من الجسد وهو القلب أو الدماغ وتكون قواها منبئة في جميع الجسد . وفي جميع هذه الأوجه الثلاثة النفس هي المتصرفة في شيئون الجسد والفاعلية والمدركة بما أفرده الله تعالى لها من القوى التي سبق ذكرها . أما عن حقيقة اتصال النفس بالجسد فهو اتصال على سبيل المجاورة لا الممازجة ؟ لأن الممازجة بين حسمين لا تكون البتة ، ولكنه اتصال بالجسم الذي تحمله كاتصال الماء الذي يصب على المدرة اليابسة فيتخلل أجزاءها كله وتكسبها رطوبة ، وكيفيات أخرى غير التي كانت لها ، وعن طبيعة تحريك النفسس لأعضاء الجسد في أي من الوجوه الثلاثة المذكورة آنفا يقول ابن حزم : " فتحريكها لما تريد تحريك من الجسد يكون مع إرادها لذلك بلا زمان ، كإدراك البصر لما يلاقي في البعد: بلا زمان ، وإذا قطعت العصبة لم ينقطع ما كان من حسم النفس مخللا لذلك العضو إن كانت متخللة الجسد من داخل أو بحللة له من خارج ، بل يفارق العضو الذي يبطل حسه في الوقت وينفصل عنه بالمناد وزمان، وتكون مفارقتها لذلك العضو كمفارقة الهواء للإناء الذي ملى بالمناء ، وإذا كانت متخللة المخساء كفعل ساكنة في موضع واحد من الجسد ... يكون فعلها حينه في تحريكها الأعضاء كفعل المغناطيس في الحديد وإن لم يلصق به بلا زمان".

وعليه فالفعال المدرك ، الذاكر هو النفس لا البدن إذ يقول : " فلو كان الفعل للحسد سلمًا بجميع أعضائه وأفعاله ، وعلمه لكان فاعلاً للأشياء حين فارقته النفس ، وقد بطل ذلك ، فصح أن الفعال قد فارقه ، وأن الجزء العالم الذاكر قد باينه "، فأعضاء الجسم تذهب عضواً عضواً ، والذهن والعلم والفهم . والعقل باق ، فصح أن الفعال غير الجسد صورة لا شك فيها ، ويعتمد

١ : يقول ابن حزم : " لا يمكن أن يكون اتصال الجسمين إلا بالمجاورة ، أما اتصال المداخلة فإنما هي بين العـــرض والعـــرض ،
 والجسم والعرض انظر الفصل المجلد : ٣ ، حـــ : ٥ ، ص ٨٦ .

٢ : ابن حزم الأصول والفروع ، حـــ : ١ ، ص ٣٢ .

٣ : ابن حزم : الفصل ، المجلد : ٣ جـــ : ٥ ، ص ٧٨ .

٤ : ابن حزم: الأصول والفروع، مرجع سابق، ج: ١، ص ٢٤.

٥ : المرجع السابق، الموضع نفسه.

ابن حزم في تأكيده على مباينة النفس للحسم بالعهد الذي أخبرنا الله تعالى في كتابه أنه أخدده على علينا بقوله عز وجل (وإذ أخذ ربُّك من بني آدم من ظُهورهم ذُرياتُ هم ، وأشهَدَهُ معلى على النفسه النه الله تعالى على الأنفسس الحية النه تعالى على الأنفسس الحية الحساسة التي لا تُعدم أبداً .

كما أنما لا تتغذى ولا تنمو ، ودليله على ذلك " أنما كانت قبل تركيب الجسد على آبداد الدهر، وأنما باقية بعد انحلاله وليس هنالك في ذينك العالمين غذاء يولد نماء أصلاً .

خصائص النفس ووظائفها:

فيما قدمه ابن حزم من براهين على وجود النفس وتحديد ماهيتها تحدث عن عدة خصـــائص للنفس بها تنفرد وتتمايز على غيرها من الأجسام الأخرى ، من هذه الخصائص :

1) الخفة وطلب العلو: فهى ذات طبيعة بسيطة تتحرك بطبعها إلى أعلى فيخف معها الجسم الذي تحل فيه وبمفارقتها إياه يثقل ويهبط بطبعه ، وبمثل لذلك بالزق المنفوخ بالهواء يطفو فوق الماء ، ويرسب فيه إذا أخرج ما به من هواء، فالنفس حسم عُلوي فَلَكي أخف من الهواء ، ومعها يَخِف الجسد إذا كانت فيه إذ يقول: " النفس حسم علوي فلكي أحسف من الهواء ، وأطلب للعلو فهي تخفف الجسد إذا كانت فيه "".

٢) قابليتها للتجزئة والانقسام: النفس جسم من الاحسام، لذا فهي قابلة للتحزؤ بالقوة، إن الجزء الصغير منها مماثل للجزء الكبير إلا في المساحة فقط، وعليه فكل حسزء منها نفس، فهي محتملة التجزؤ بالقوة وإن كان التجزؤ بانقسامها غير موجود بالفعل.

١ : المرجع السابق. الموضع بفسه.

٢ ابن حزم: الفصل، الجلد:٣، ج:٥، ص ٨٨.

٣ : المرجع السابق، المحلد٣، ج:٥، ص ٧٩.

٤ : المرجع السابق، ص ٨٢.

٣) العلم: به تنفرد النفس دون مشاركة الجسد فيه ، وهي خاصية تؤكد أن النفس جوهــر حسماني قابل للتحزىء " وإلا كان علم كل أحد مستوياً لا تفاضل فيه ... فيلزم ولابد أن يعلـم جيع أهل الأرض ما يعلمه كل عالم في الدنيا فيما ألها العالمة ، فإن أنفس الناس أشخاص متغــايرة تحت نوع النفس الإنسانية "١.

العقل: هو عرض محمول فيها ، وقوة من قواها التي هي الحس والظن والتخيل والذكر وإدراكها بالعقل إذا نظرت به و لم تغلب عليه الشهوات هو إدراك تام صاف ، وإدراك العقل في رأية متقدم على إدراك الحس ولولا العقل ما عرفنا الغائب عن الحواس ولا عرفنا الله عز وحسل ، وهو يشارك فيما تدركه ، وينفرد عنها بالدلالة على أشياء كثيرة وإدراك أشياء جمة .

6) النفس حاسة لا محسوسة: النفس عادمة اللون والطعم والجحسة والرائحة ، وكل ما ليس له هذه الكيفيات لا يدرك بشيء من الحواس ، فالنفس لا تُدَرك بشيء من الحواس ، بــل هــي المدركة لكل هذه الحواس فهي حاسة لا محسوسة ".

7) الحياة والخلود: والحياة التي هي الحس والحركة والإرادية فهي جوهرية في النفس لذلك يقول ابن حزم: " فلا ضد للحياة على الحقيقة ، لأن الضد مع ضده أبداً واقعان متعاقبان علسى شيء واحد وكذلك المتنافيان "، فالنفس عنده لا تُعدم وإن كان يدرج نفس الإنسان ونفسس الجن تحت النفس الناطقة ، لأن معنى الموت عنده هو مفارقة النفس لمدّرعاقها مسن الأجسام المركبة من العناصر الأربعة ، وعليه فالنفس لا تَمُت وإنما الموت اسم لمفارقة النفسس البدن

١ : المرجع السابق، ص ٨٩.

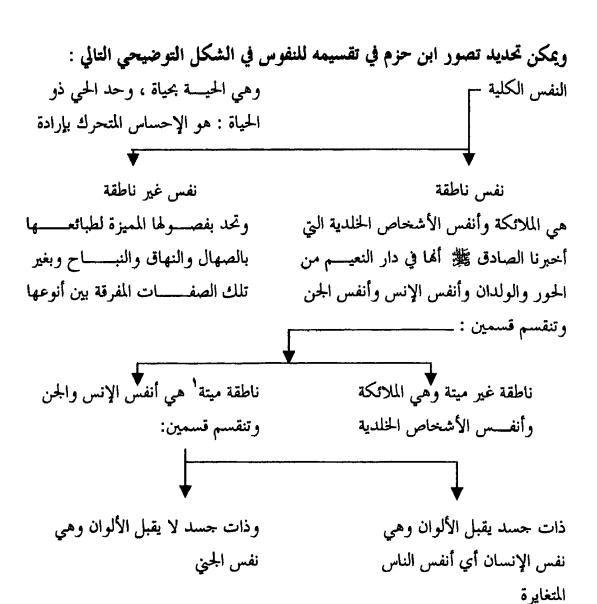
۲ : ابن حزم : التقريب ، ضمن رسائل ابن حزم، مرجع سابق حـــ : ٤ ص ص ٢١٤،٣١٣،٣١٢،١٦١ .

٣: ابن حزم: الفصل، المحلد: ٣ حـــ: ٥ ص ٨٠.

٤ : ابن حزم : التقريب ، مرجع سابق جــ : ٤ ص ١٧٨ .

وتخلّصها منه ، وهو عنده " صحة الحس على الحقيقة ورجوعها إن كانت نفس إنســـان إلى دار النكد أو دار المسرات، وإن كانت نفس غير إنسان فإلى حيث شاء خالقها لا إله إلا هو "١.

١: ابن حزم: الأصول والفروع، حــ: ١، ص ٣٦، وانظر كتابه التقريب حــ: ٤، ص ١٢٤.



وباعتبار أن النفس حسم بسيط خفيف حال في آخر مركب ذو طبيعة مؤلفة واتباعاً للنصص القرآني فإن للإنسان اسم يقع على الجسد دون النفس لقوله تعالى: (خلق الإنسان مم خلق خلق من ماء صلصال كالفخار) [الرحمن: ١٤] ولقوله تعالى: (فلينظر الإنسان مم خلق خلق من ماء

١: ولفظة ميتة في مفهوم ابن حزم أي ألها مفارقة لمدّراعتها من الأحسام المركبة من العناصر الأربعةالتي أبتدأت بالتشبث ١٩٤٨ عالم الامتحان ـــ لألها لا تُعْدَم أصلا ، ولا يبطل حسها وفكرها وتمييزها وحركتها أصلاً ، انظر كتابه التقريب ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي مرجع سابق حــ : ٤ ص ١٢٣ وص ١٢٤.

دافق يخرج من بين الصلب والترائب [الطارق: ٥-٢-٧] وبآيات أخرى كثيرة وهذه صفة للجسد لا للنفس؛ لأن الروح تُنفَخُ بعد تمام خلق الإنسان الذي هو الجسد، ويقع اسم إنسان أيضاً على النفس لقوله تعالى: (إن الإنسان خُلق هلوعاً إذا مسه الشر جزوعاً وإذا مسه الخير منوعاً) [المعارج: ٢١-٢١] وهذا بلا خلاف صفة النفس لا الجسد لأن الجسد موات، والفعالة هي النفس الحية الحاملة للفضائل والرذائل، وفي رأيه أيضاً أن لفظ إنسان يقصع على كليهما مجتمعين فنقول في الحي هذا إنسان بروحه وحسده، ونقول للميت هذا إنسان، وهو حسد لا نفس فيه، ونقول إن الإنسان يعذب قبل يوم القيامة وينعم يعني النفس دون الجسد الالمنين بحتمعين فقط.

يستفاد مما سبق أن ابن حزم عندما تحدث في أقسام النفس ، ينفي كليةً فناء النفس ومواتما مع الجسد وليس كما ذهب الفارابي الذي أقر بخلود النفس العارفة وفناء النفس الجاهلة بفناء الجسد، إلا أن رأي الفارابي في النفس الجاهلة قد عابه عليه بعض مفكري الأندلسس وعدوه هفوة كري الأندلسس وعدوه هفوة كري، لأن النفوس جميعاً في رأيهم خالدة أن كما يختلف الغزالي مع ابن حرزم في أن النفسس برأي الغزالي تفني بموت البدن ، مبرراً رأيه في ذلك بأنه كما كان البدن شرطاً لحدوثها ، فسهو أيضاً شرطاً لبقائها ، ثم يعيدها الله تعالى حين يُعيدُ لها البدن على سبيل البعث والنشور "، وكذلك الإنسان برأي الغزالي هو إنسان باعتبار روحه ونفسه أن ولقد اعتمد ابن حرزم منهج واضح في حديثه عن النفس إذ بدأ بالبرهان على وجود النفس ، ثم تعرض بعد ذلك إلى إثبات ماهيتها ، وبيان علاقتها بالجسد ، مبرزاً خلود النفس وعدم فنائها محدداً خصائصها ووظائفها ، معتمداً في ذلك على أدله شرعية وبراهين عقلية ضرورية.

١ : ابن حزم : الفصل ، الجلد : ٣ ، حد : ٥ ، ص ٦٦ .

٢ : د.محمد جلال شرف : الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي، دار المعرفة الجامعية ٩٨٩ ١م،ص ٢٣٥.

٣ : المرجع السابق : ص ٢٦٦ ، ٢٦٧ .

٤ : المرجع السابق : ص ٢٧١ .

ثالثاً : حدوث العالم

مسألة قدم العالم وأزليته ، حدوثه ومحدوديته استحوذت على اهتمام المفكرين والفلاسفة منه القدم، فمنهم من أقر القول بقدم العالم ، ومارست هذه الآراء تأثيرات متباينة علم مفكري العصر العربي ــ الإسلامي الوسيط .

والتي كانت في الغالب نتيجة ضعف الترجمة أو تعويرها ، فقد عــــرف العــرب المــــلمون أعـــمال أفلاطون وأرسطو من خلال أعمالهما التي تُرجِمَت إلى العربية.

وكذلك من خلال أعمال الفيلسوف الإسكندراني أفلوطين (٢٠٤) الممثل الرئيس للأفلاطونية المحدثة، وخلال ذلك نشأ التباس تاريخي ذو دلالة كبيرة ساهم في خلق مشكلات وتعقيدات ضخمة وقفت في وجه التقدم الفلسفي العربي الإسلامي ، ويرجع هذا الالتباس إلى أن الكتب الثلاثة الأخيرة من مؤلف أفلوطين المسمى بـ "التاسوعات " قد ترجمت إلى العربية تحت عنوان " ثيولوجيا أرسطو " الذي لم نجد له ذكر عند الكندي في رسالته حول " عدد كتب أرسططاليس .

١ : حيث نجد أرسطو يقول بقدم العالم وأزليته باعتبار قدم الهيولي والصورة في المفهوم الأرسطي إذ يقول : " أما بالنسبة للهيولي فإنه يلاحظ أنه لما كانت الهيولي هي الأساس لكل تغير ، إذ لابد مسن اقتراحها بالنسبة لكل تغير ، فإنما من هذه الناحيسة أزلية أبدية ، ولا يمكن أن يتصور فناؤها ، أما الصورة وهي التي تحقق ما هو بالقوة (الهيولي) إلى موجود بالفعل فلابد مسن القول بأن هذه الصورة منظوراً إليها بالنسبة إلى شيء ما من الأشياء هي أزلية أبدية : أرسطو ، د. عبدالرحمن بدوي ، مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٣م. كما نجده يستبعد فكرة الخلق ، وقصر فعل الإله في العالم على تحريكة فقط بطريق العشق وجعل هذا التحريك فعلاً ضرورياً لا إرادة فيها ، علاوة على أن الحركة أزلية والزمان أزلي ، في المنظور الأرسطي ، وكلها تحول دون نسبة الخلق إلى الله . انظر د.محمد عبدالرحمن مرحبا، مع الفلسفة اليونانية منشورات عويدات بسيروت ١٩٨٠م ط ٢٠٠٠ ص ٢٩٠٠ .

٢: د. طيب تيزين، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، دار دمشق، ط: ٥، ص ٢٢٥.

لذا نجد أن محاولة ابن حزم في إثبات حدوث العالم تمدف إلى إعادة تصحيح تلك التصورات في ضوء ما جاء به الشرع وما يستلزمه العقل بالضرورة ، متبنياً في ذلك خطة منهجية واضحت تتمثل في عرض حجج القائلين بقدم العالم (الدهريين) وتوفية اعتراضاتهم ، ثم يتطرق إلى نقضها وبيان فسادها:

الاعتراض الأول :

نقض ابن حزم للاعتراض الأول :

يرد على المعترضين حجتهم بالسؤال " أتُدرك حقيقة شيء عندكم من الحقائق إلا من طريق الرؤية فقط ؟ " فالإجابة باحتمال ادراكهم حقائق عن طريق غير الرؤيسة والمشاهدة إفساد لاستدلالهم . إذ فيها إقرار وجود أشياء من غير طريق الرؤية .

فالاحابة بالنفي دليل صدقهم وبطلان استدلالهم. وفي الإحابة بنعم يتبعها بالسؤال التالي: " إبطالكم إدراك شيء من المعلومات عن طريق الحس والمشاهدة ، أم بطريق من المعرفة غير الحسس والمشاهدة ؟ "

فإن أجابوا بطريق غير الحس والمشاهدة نقضوا قولهم ، وإن كابروا متعصبين لرأيهم أنهـم لم يصدقوا بشيء غير ما أدركته حواسهم الخمس من الشم ، والسذوق ، والسمع ، والبصر ، واللمس ، لزمهم ألا يصدقوا أن العالم كان قبل مشاهدهم إياه . وألا يصدقوا أن في الدنيا غـــير

١ : ابن حزم الأصول والفروع، ج: ٢، ص ١٥٦، والفصل، المحلد: ١، ج: ١، ص ١١.

الذي شاهدوه .. فصح بذلك أن ما يشهد العقل بصحته من الاستدلال الضروري أقـــوى مــن كـــل ما شاهده الحس .

الاعتراض الثاني :

لايخلو محدث العالم إن كان أحدثه إما أن يكون أحدثه لأنه أو أحدثه لعله ، ونفي أحد البديلين يستلزم إثبات الآخر ، وعليه فإن كان لأنة فالعالم قديم لأن محدث قديم ، وإن كان لعلم العلم ، وان كلنت لعلم ، فالعلم لا تفارق المعلول ومن لم يفارق القديم فقديم مثله . إذن فالعالم قديم ، وإن كلنت محددثة ، لزم في حدوثها ما لم يلزم ذلك أيضا في العلم وهكذا، وذلك يوجب وجود محدث الله ألهاية لها.

نقض الاعتراض الثابي:

يعتبر ابن حزم أن القسمة في المقدمة الأولى ناقصة ، وينقص منها الثالث وهو عنده الصحيح ، وهو أن فعل الله عز وجل لا لأنه ولا لعلة ، فالله تعالى الخالق لسائر الأحسام والأعسراض والحافظ لكل ذلك وهو عز وجل لا علة لشيء إلا أنه تعالى أراد ذلك فقط ، وأما أن الله تعالى فعل ، لكانت العلة إما توجب الترك. وإما توجب الفعل ، وهو تعالى يفعل ولا يفعل ، فصح بذلك أنه لا علة لفعله ولا تركه ، علاوة على أن ترك الباري تعالى الفعل ليس فعلاً أصلاً كما سيتضح فيما بعد في فساد الاعتراض الخامس .

الاعتراض الثالث":

١ : ابن حزم : الأصول والفروع جـــ : ٢ ، ص ١٥٧ ، ١٥٨، والفصل : المجلد: ١ ، حــ : ١ ص ، ١٢،١١.

٣: ابن حزم : الأصول والفروع ، جـــ : ٢ ص ١٥٨ ، ١٥٩ ، والفصل : المحلد: ١ ، حــ : ١ ، ص ١٢ .

ويتمثل في أن القول بمحدث للاجسام لم يخل من أحد ثلاثة أوجه إما أن يكون مثلـــها مــن جميع الوجوه أو لا يكون مثلها من جميع الوجوه أو يكون مثلها من بعض الوجوه وخلافها مـــن بعض الوجوه .

نقض الاعتراض الثالث:

يبرز ابن حزم في نقضه لهذا الاعتراض وجهين للمغالطة:

الوجه الأول : أن المعترضون يسلمون بأن الضــد يفعل ضده وهذا محال ممتنع ، فالنــــار لا تفعل التبريد فهذا إدخال فاسد .

الوجه الثاني: ألهم وصفوا الله بأنه تعالى ضد الخلق وهذا محال ، لأن الضد ما يحمل التضاد ، فحد الضدين أن يقال هما ما اقتسما طرفي البعد تحت نوعين يجمعهما حنس واحد (أي لا يكون الضدان إلا عرضين تحت حنس واحد) كالفضيلة والرذيلة اللذين تجمعهما الكرينية ويمكرن انتقال أحدهما إلى الآخر ، وكلاهما منفي عن الخالق ، فبطل أن يكون تعالى ضد لخلقه .

أما قولهم لو كان خلافاً لخلقه من جميع الوجوه لكان ضداً له قول فاسد ، باعتبار أن "ليسس كل خلاف ضداً". والدليل على ذلك ألهم إما يثبتوا فاعلاً وفعلاً على وجه من الوجوه أو ينفوا أن يوجد فاعل وفعل البتة ، فإن نفوا الفاعل والفعل كابروا العيان ، وإن اثبتوا الفاعل والفعل ففي ذلك إقرار بأن الجسم يفعل الحركة ، وهي خلاف الجسم إذ الحركة ليست معة تحت جنس واحد ، بل يجمعهما الحدوث فقط ، فلو كان كل خلاف ضداً لكان الجسم فاعلاً لضده وهو الحركة فصح أن ليس كل خلاف ضداً . علاوة على أن التضاد كما يرى ابن حرم

الاعتراض الرابع:

ويتمثل في القول بأنه لا يخلو من أن يكون محدث الأجسام أحدثه لإحراز منفعة أو دفع مضرة أو طباعاً أو لا لشيء من ذلك .

نقض الاعتراض الرابع:

وفيه يقول ابن حزم: " ان الفعل لإحراز منفعة أو مضرة ، فإنما يوصف بمذا المخلوقون المختارون ، وأما فعل الطباع ، فإنما يوصف بما المخلوقين غير المختارين ، وكل صفات المخلوقين منفية عن الله تعالى أما القسم الثالث فهذا قولنا كما أراد وشاء لا لشيء .

الاعتراض الخامس":

والمتمثل في القول بأن الفعل لا لشيء غير معقول .

نقض الاعتراض الخامس:

ويتمثل في سؤال المعترض أتريد أنه لا يعقل حساً ومشاهدة أم تريد أنه لا يعقل استدلالا ؟ فإن أجاب بالأولى فهذا صواب لأن قدم العالم لا يعقل حساً ومشاهدة ، وإن أخسذ بالإجاب الثانية قيل له لما كان الله عز وجل مبايناً لخلقه أجمعين ، من جميع الوجوه لا على سبيل الضد فقد سبق وأن دحض ذلك _ كان فعله خلافاً لفعل جميع خلقه من جميع الوحوه وجميع خلقه لا يفعل إلا طباعاً أو اجتلاب منفعة ، فوجب أن يكون فعله تعالى بخلاف ذلك . أما م قال إن ترك فعل الأجسام لا يخلو من أن يكون جسماً أو عرضاً فقول فاسد ذلك " لأن الجسر قال إن ترك فعل الأجسام لا يخلو من أن يكون جسماً أو عرضاً فقول فاسد ذلك " لأن الجسر

١ : ابن حزم : الأصول والفروع جــ : ٢ ، ص ١٥٩ ، والفصل : المحلد: ١ ، جــ : ١ ، ص ١٣ .

٢ : المرجع السابق : الموضع نفسه ، والفصل : الموضع نفسه .

هو الطويل العريض العميق ، وترك الفعل ليس طولاً ولا عرضاً ولا حسماً ، وإنما هـو عـدم والعدم ليس معنى ولا شيء . وعليه فإن ترك الله تعالى للفعل ليس فعلاً ، بخلاف صفة خلقــه ذلك لأن الترك لا يكون إلا من المخلوق لفعل الفعل باعتبار أن ترك المخلوق للفعل يكون فعــل آخر منه ، كتارك القيام لا يكون إلا باشتغاله بفعل آخر من قعود أو غيره، ولما كان الله بخــلاف غيره فلا مماثلة بين فعل الباري تعالى وفعل خلقه ، وأن تركه تعالى للفعل ليس فعلاً أصلاً .

وبعد تفنيد ابن حزم لتلك الاعتراضات السابقة على قدم العالم ، يقدم البراهين الضرورية على حدوث العالم بعد أن لم يكن .

البرهان الأول : تناهى الزمان ..

يقوم هذا البرهان على فكرة أن العالم يمثل الكل المكوّن من أجزاء هي الأشخاص والأعسراض والزمان ، فالأشخاص تتناهى بمساحة جُرمها ، والأعراض محمولة في الجُسرم وتتنساهى بتنساهي حاملها .

والزمان هو مدة بقاء الجرم ساكناً أو متحركاً ، ويتناهى الزمان باستئناف ما يأتي منه بعهد الماضي وفناء ذلك الوقت واستئناف آخر يأتي بعده ، وعليه فإن أجزاء الكل متناهية كافة ، وبمها أن الكل ليس غير مجموع أجزائه . إذن فالكل متناهي وهو العالم أي له أول .

وفي ذلك يقول ابن حزم: " إن كل شخص في العالم وكل عرض في شخص وكل زمان ، فكل ذلك متناه ذو أول مشاهد ذلك حسياً وعياناً ، ولأن تناهي الشخص ظاهر بمساحته بأول جرمه وآخره، وأيضاً بزمان وجوده ، وتناهي الأعراض المحمولة بيّن بتناهي الشخص الحامل له، وتناهي الزمان موجود باستئناف ما يأتي منه بعد الماضي ... والعالم كله إنما هو أشخاصه ومكانه

١ : المرجع السابق : ص ١٦٠ ، والفصل : المحلد : ١ ، حـــ : ١ ، ص ١٤ .

وأزمالها ومحمولاتها ... وأشخاصه ومكانه وأزمالها ومحــولاتها ذات أوائل ... فالعالم كله متنــاه ذو أول ولابد .

ويمكن ضبط ذلك البرهان في الحجة التالية :

كل أشخاص العالم وأزمانها ومحمولاتها متناهيــــة والعـــالم ليـــس إلا أشــخاصه وأزمانهـــا ومحمولاتهـــا إذن العالم متناهي .

البرهان الثاني: الموجود بالفعل محصور بالطبيعة والإحصاء.

يقوم هذا البرهان على مقدمتين كل منهما يتضمن تعريفا دقيقاً أولهما عن حد الطبيعة وثانيهما عن حد الحصر والإحصاء يربطهما حد مشترك وهو أن كلاهما واقع على الموجود بالفعل ولما كان العالم موجوداً بالفعل ، فالعالم محصور بالعدد محصي بالطبيعة لذا فالعالم ذو بداية وذو هاية، يقول ابن حزم: "كل موجود بالفعل فقد حصره العدد وأحصته الطبيعة وحصر العدد وإحصاء الطبيعة هاية صحيحة إذ ما لا نهاية له فلا إحصاء له ولا حصر له، والعالم موجود بالفعل ، وكل محصور بالعدد محصي بالطبيعة فهو ذو نهاية فالعالم كله ذو نهاية، وسواء في ذلك ما وجد في مدة واحدة أو مدد كثيرة ، إذ ليست تلك المدد إلا مدة محصاة إلى جنب مدة محصة فهى مركبة من مدد محصاة ، وكل مركب من أشياء فهو تلك الأشياء التي ركب منها ، فسهي كلها محصاة كما قد قمنا في الدليل الأول ، فصح من كل ذلك أن مالا نهاية له فلا سبيل إلى

١ : ابن حزم: الفصل، الجلد: ١، ج:١، ص ١٣.

وجوده بالفعل ... فعلى هذا لا يوجد شيء بعد شيء أبدا، والأشياء كلها موجوده بعضها بعـــد بعض، فالاشياء كلها ذات نهاية "١".

ويستشهد ابن حزم على صحة أدلته العقلية السابقة [البرهان الأول والثاني] بدليل نقلسي إذ يقول : " وهذان الدليلان قد نبه الله تعالى عليهما ، وحصرهما بحكمته البالغة بقولــــه تعــالى : (وكلُ شيء عُندَهُ بِمقْدارِ عالمُ الغَيْبِ والشّهادةِ الكبيرُ المتعال) [الرعد: ٨-٩].

البرهان الثالث : مالا هاية له لا سبيل إلى هاية الزيادة فيه .

يعتمد ابن حزم في هذا البرهان على بديهة العقل وأول الحس وهي أن الكل أكبر من الجنوء، فيحدد بدقة معنى الكل، والجزء، والزيادة، ثم يدلل على أن العالم كل لأبعاضه، ولما كسانت أبعاضه هي حاملاته ومحمولاتها وأزمانها، ولما كان أجزاء الزمان هو مدة بقاء الجرم ساكناً أو متحركاً، فالزمان لا يفارق الجرم، ولما كان الجرم ذو أول فإن الزمان ذو أول، أما ما لم يسأت من زمان أو شخص أو عرض فلا وجود له، وبالتالي لا يقع عليه عدد ولا نهاية، والتساوي أو الزيادة حُكمان يقعان على ذي النهاية، والزمان كذلك فإن الزمان له نهاية.

يقول ابن حزم: "مالا نهاية له فلا سبيل إلى الزيادة فيه إذ معنى الزيادة إنما هو أن تضيف إلى ذي النهاية شيئاً من حنسه يزيد ذلك في عدده أو في مساحته أن كان الزمان لا أول له يكون به في عدده الآن ، فإذن كل ما زاد فيه ويزيد مما يأتي من الأزمنة منه فإنه لا يزيل سلم ذلك في عدد الزمان شيئاً ، وفي شهادة الحس أن كل ما وحد من الأعوام على الأبد إلى زماننا هذا الذي هو وقت ولاية هشام المعتمد هو أكثر من كل ما وحد من الأعوام على الأبد إلى وقت هجرة

١ : ابن حزم: الفصل، الجلد: ١، ص ١٥، ١٦.

الرسول الله الله الله والضرورة العقلية تقتضي أن لا يكون شيء أقل من شيء ، إلا إذا كان ذلسك الشيء له نماية لذا لابد وأن للزمان نماية . ويدلل ابن حزم على ذلك بقوله : "ومعنى الجزء إنما هو أبعاض الشيء ، ومعنى الكل إنما هو جملة تلك الأبعاض ، فالكل والجزء واقعان في كل ذي أبعاض ، والعالم ذو أبعاض هكذا توجد حاملاته ومحمولاته وأزمانما فالعالم كل لأبعاضه ، وأبعاضه أجزاء له ، والنهاية لازمة لكل ذي كل وذي أجزاء ، والزمان هو مدة بقاء الجرم ساكنا أو متحركاً ولو فارقه لم يكن الجرم موجوداً، ولا كان الزمان أيضاً موجوداً ، والجرم والزمان صاحبه "٢.

البرهان الرابع:

وهذا البرهان يشبه البرهان الثاني وفيه يؤكد على أن ما له نهاية محصور بـــالعدد وبالطبيعــة باعتبار أن ما لا نهاية له ليس محدوداً ولا محصوراً .

لا سبيل إلى ذلك بضرورة الحس والعقل ، إذ يقول : " إذا كان العالم لا أول له ، ولا نهاية له فالإحصاء منا له بالعدد وبالطبيعة إلى ما لا نهاية له من أوائل العالم الماضية محال لا سبيل إليه ، إذ لو أحصي ذلك كله لكان له نهاية ضرورة ، فإذا لا سبيل إليه ، فكذلك أيضاً هو محال أن تكون الطبيعة والعدد أحصياً ما لا نهاية له من أوائل العالم الخالية حتى بلغا إلينا ، وإذا كان ذلك محالاً فالعدد والطبيعة إذا لم يبلغا إلينا ، وقد تيقنا وقوع العدد والطبيعة في كل ماخلا من أوائل العالم ألى أن بلغا إلينا فكذلك الإحصاء منا إلى أولية العالم صحيح موجود ضرورة وإذ ذلك كذلك فللعالم أول ضرورة ".

١: ابن حزم: الفصل، المحلد: ١، ج: ١، ص ١٦.

۲ : المرجع السابق، ص ۱۷.

٣ : المرجع السابق، ص ١٨.

البرهان الخامس: " كل محصور بالعدد والطبيعة له أول بالضرورة "

ويقوم هذا الدليل على فكرة أن العدد والمعدود يقعان على المحدود المتناهي، وبشهادة الحسس جميع الأشياء معدودة بثالث بعد ثان وثان بعد أول فالعدد له أول بالضرورة وهو الواحد الـذي لا عدد قبله ، يقول ابن حزم : " لا سبيل إلى وجود ثان إلا بعد أول، ولا إلى وجود ثـــالث إلا بعد ثان وهكذا أبداً، ولو لم يكن لاجزاء العالم أول لم يكن ثان ... ولو كان الأمر هكــــذا لم يكن عدد ولا معدود وفي وجودنا جميع الأشياء التي في العالم معدودة إيجاب ألها ثالث بعد ثــان ، وثان بعد أول "أ، وينبه ابن حزم إلى أن الآخر والأول إنما هو من باب الاضافة ، فــالأول هــو كذلك بالنسبة للأول ، وفي ذلك يقول ابن حزم : " فــالأخر والأول من باب المضاف فالآخر آخر للأول ، والأول أول للآخر ، ولو لم يكن أول لم يكسن آخر ، ويومنا هذا بما فيه آخر لكل موجود قبله إذ ما لم يأت بعد فليس شيئاً ولا وقع عليه بعـــد شيء من الأوصاف فله أول ضرورة "٢.

ويستشهد ابن حزم على صحة هذين الدليلين (الرابع والخامس) بدليل نقلي وهسو قولم تعالى: (وأحصى كلّ شيء عدداً) [الجن: ٢٨]، وهو ما نلمسه بوضوح لدى المتكلمين منذ أيام المعتزلة ، حيث استدلوا على تناهي المحلوقات بهذه الآية، لأن الإحصاء لا يكون إلا لما له نهاية .

١ : المرجع السابق، الموضع نفسه.

۲ : المرجع السابق، ص ۱۹.

نتائج الباب الأول

مما سبق يتضح أن محاولات ابن حزم في مشروعه التحديدي للفكر الإسلامي يسهدف إلى إثراء الوجود الإنساني واستثمار حقيقة الحياة معنى ومفهوماً وذوقاً ، إنه أمر لا يتحقق بتقطيم أوصال الحقيقة ، بل بمحاولة الربط بين إجزائها ، وإظهارها بمظهر الوحدة المنتظمسة . فنحده يعمد إلى الظاهر كمنهج للعودة بالفقه إلى مصادره الأساسية ، فيكون السسند الأول للفقيسه في فتواه النص القرآني والسنة النبوية والإجماع المتيقن والدليل ، والمدار في جميعها النص القرآني .

أما عن توجهات ابن حزم بالرجوع إلى النص القرآني والأحاديث النبوية الشريفة فلها حذورها التي امتدت إلى مدرسة أهل الحديث منذ نشأتها في الأندلس، وتبلسورت لديه مسن خلال الاحتكاك بشيوخ هذه المدرسة سواء بالدرس أو بالقراءة أو الرواية عنهم، فكان رحمه الله بما توفر عليه من ملكات الفكر والإبداع والفصاحة، الأقدر على مواجهة التقليد، منتصراً بذلك للاحتهاد النقدي وهذه التوجهات غرضها الحقيقي هو العودة بالمالكية إلى مصادرها الأولى والخروج بها من دوامة المدونات والمختصرات، لذا كانت ظاهرية ابن حزم ثورة فكرية لتصحيح منهج الفقه وتخليصه من الترعات الوصولية التي غلبت عليه في عصر الطوائف والعودة إلى مساره الصحيح، وتنبيه العامة والخاصة إلى أن صلاح الدنيا ليس إلا في التمسك بكتاب الله والسنة النبوية وإجماع الصحابة، إضافة إلى مواجهة المتهجمين علي الدين مسن اليهسود والنصارى، وهو أمر يتطلب من الفقيه الإلمام بمصادر التشريع الإسلامي الأساسية والرحوع إليها كلما دعت الحاجة.

وعليه اتسم المنهج الظاهري الحزمي في علوم الدين بعدة سمات منها وجوب التمسك بالنص القرآني ، وجوب الالتزام بالسنة النبوية الموثوق بما ، الإقرار بإجماع الصحابة ، إلا ما اختلفوا فيسه فيرد إلى القرآن والسنة ، مع تقدير أئمة المذاهب دون المفاضلة بينهم ، والأخذ بآرائهم الم

يشهد لها القرآن والسنة ، منكراً للتقليد ، فلا يحل لأحد أن يأخذ بقول أحد بـــــلا برهــــان ، وكذلك الأخذ بالدليل وهو برهان عقلي لإثبات رد الفرع إلى الأصل اعتماداً على الأصــــول في الشريعة ، مع إقرار الاجتهاد لمن توفر لديهم أدوات الاجتهاد .

ومن خلال فكر ابن حزم يتبين لنا أيضاً أن التصور الإسلامي إنما يتضمن العناصر اللازمـــة التي تهدي وترضي سائر الجوانب الإنسانية ، ففيه التسامي إلى أبعد نقطة في التنــزيه وضــروب الكمـــال كما ينبغي للحانب الإلهي ، وفيه الفضل والرعاية والولاية وأحكام قيام الـــود دون اختلاط أو اضطراب ، وفيه الإعزاز للإنسان بمسوغات الحرية والعلم .

وبالتالي قدم لنا تصور واضح ودقيق عن قيمة الفلسفة والمنطق وأهميتها في العلم والمعرفة ، وهو تصور يجانب به أولئك المغالطين الذين تناولوا هذه العلوم بعقول مدخولة فوصفوها بأله علوم كفر والحاد ، بينما هذه العلوم أي الفلسفة والمنطق لدى ابن حزم وسيلة الإنسان في تميسيز الحقائق وفائدها عظيمة ، ولكن ليس لكل إنسان بل لذو العقل الذكي والفهم القسوي الدي يستطيع توظيفها في العلم والحياة والدين .

وعليه فهي علوم لا تنافي الشريعة ، وخاصة المنطق فهو أداة لتقويم الآراء الشريعية وتصويبها ، واستيعاب المناخ الفكري في الأندلس آنذاك وفهم ما تضمنه من آراء لأهمل الملل والنحمل الأحرى والتي كان غرضها النيل من العقيدة الإسلامية .

وفي مجال المعرفة نجده يؤكد على ضرورة عدم الاتباع والانقياد الأعمى إلا بعد مناقشة الرأي والتأكد من سلامته وصحته ببرهان يرجع إلى شهادة الحس وأول العقل وهمي بمثابة مبادىء ضرورية ، ومقدمات أولى تبدأ منها المعرفة البرهانية العلمية .

 وإن كانت كل أحكامنا واخبارنا عن الله عز وجل يجب أن تفهم في ضوء مبدأ النسبية ، يمعنى ألها تمثل مقدار بُعد وإدراك صاحب هذه الأحكام أو الأخبار ، ولا تصدور بحال من الأحوال، حقيقة الإله في عُلاه وتقدسه ومن ثم كانت وما تزال ولا تزال الذات الإلهية في جلالها وكمالها أبية عن صيد أي خاطر ، وإدراك أي عقل أو إحاطة أي فكر .

الباب الثاني ابن حزم وموقفه من المنطق

الفصل الأول: رؤية ابن حزم لمنطق أرسطو.

- . ۱ ۱) تمهید .
- (۱ ۲) مكانة المنطق وأهميته في النسق الحزمي .
 - (١ ٣) مصادر ابن حزم في دراسته للمنطق.
- (١ ٣) دوافع ابن حزم لإعادة قراءة منطق أرسطو .
- (۱ ٥) بعض الاعتراضات التي أخذت على ابن حزم في كتابه "التقريب" وتقييمها في ضوء تصوره لمنطق أرسطو .

الفصل الثابي : رؤية ابن حزم في أصل اللغة وعلاقتها بالمنطق .

- (۲ ۱) تمهيد.
- (٢-٢) إشكالية أصل ومنشأ اللغة وموقف ابن حزم منها .
 - (٢ ٣) علاقة اللغة بالمنطق في النسق الحزمي .
 - (٢ ٤) تصنيف العلوم ومراتبها لدى ابن حزم .
 - (٢ -٥) نتائج الباب الثاني .

الفصل الأول رؤية ابن حزم لمنطق أرسطو

- . ۱ ۱) تمهيد .
- (۲ ۲) مكانة المنطق وأهميته في النسق الحزمي .
 - (١ ٣) مصادر ابن حزم في دراسته للمنطق.
- (١-١) دوافع ابن حزم لإعادة قراءة منطق أرسطو .
- (١-٥) بعض الاعتراضات التي أخذت على ابن حزم في كتابه
 - "التقريب" وتقييمها في ضوء تصوره لمنطق أرسطو .

الفصل الأول رؤية ابن حزم لمنطق أرسطو

: عهيد (١ - ١)

لقد حدد ابن حزم أصناف التواليف من حيث الغرض منها إلى سبعة لا ثامن لها وهي الما شيء لم يسبق إلى استخراجه فيستخرجه ، وإما شيء ناقص فيتممه ، وإما شيء خطأ فيصححه ، وإما شيء مستغلق فيشرحه ، وإما شيء طويل فيختصره ، دون أن يحذف منه شيئاً يخل حذفه إياه بغرضه ، وإما شيء مفترق فيجمعه ، وإما شيء منثور فيرتبه "١"، ونجد ابن حزم يصنف مؤلفه " التقريب لحد المنطق " تحت النوع الرابع منها ، وهو شرح المستغلق ، وهو المرتبة الرابعة من مراتب الشرف في التواليف "٢".

وعنه يقول: "ولن نعدم إن شاء الله ، أن يك ون في بيان تصحيح رأي فاسد يوشك أن يغلط فيه كثير من الناس ونبينه على أمر غامض ، واختصار لما ليست بطالب الحقائق إليه ضرورة ، وجمع أشياء متفرقة مع الاستيعاب لكل ما بطالب البرهان إليه أقل حاحرة ، وترك حذف شيء من ذلك البتة "٣.

وهو بذلك يُعلق أنه لا ينوي أن يتتبع فكر أرسطو في نشأته وتطوره بهدف استمرارية هـــــذا الفكر عبر العصور ، ولا أنه بواضع لمنطق جديد ، كما أنه لا يتهم أرسطو بالنقص أو بالخطـــأ ، فما هي مكانة المنطق في فكر ابن حزم؟

١ : ابن حزم: التقريب، مرجع سابق، ج: ٤، ص ١٠٣.

٢ : المرجع السابق، الموضع نفسه.

٣ : المرجع السابق، الموضع نفسه.

(١ ــ ٢) مكانة المنطق وأهميته في النسق الحزمي .

بدأت عملية النقل من اللغة اليونانية إلى العربية منذ المرحلـــة الأمويـة للمجتمـع العــربي الإسلامي في العصر الوسيط في عهد الخليفة عمر بن عبدالعزيز (٧١٧ ــ ٧١٩ م) وإن كان بداية في صورة فردية إلا ألها على المرحلة العباسية منذ ذلك العصر تحولت من العمل الفردي إلى كونها مفتاح التمازج الثقافي والحضاري العميق بين الثقافة اليونانية القديمة والإسلامية ، وبالرغم من توفر مصادر الفكر العربي الإسلامي (العقيدية والمحتمعية) لدى المسلمين إلا أن مفكري العصر العربي الإسلامي تأثروا تأثراً متبايناً بآراء الحكيمين اليونانيين بل والأكثر من ذلك أن فكر أرسطو قد فُهم على أنحاء مختلفة من قبل فلاسفة العرب المسلمين ، والسبب الأرجح إلى تفسير ذلك التباين ينحصر في المصادر التي استقى منها العرب ــ المسلمون أعمـــال أفلاطــون وأرســطو وخاصة أعمال أفلوطين ممثل الأفلاطونية الحديثة صاحب " التاسوعات " التي ترجمست إلى العربية بعنوان " ثيولوجيا أرسططاليس " والتي صححها الكندي " '، ولقد أشار د. أبوريدة " أن الكندي في رسالته حول " عدد كتب أرسططاليس " لا يشير أبداً إلى تلك الثيولوجيا أرسطو . أما عن الأعمال الأفلاطونية فإن ابن النديم يخبرنا في " فهرسته "": بـــأن حنــين بــن إسحاق (٨١٠ ـــ ٨٧٧ م) قد شرح كتاب " السياسة " لأفلاطون ، وبأنه قد رأى كتـــاب " المناسبات " منسوخاً بخط يحي بن عدي .

واللافت للنظر المحاولات التي قامت لتنقية الفكر الأرسطي وتخليصه من التأثيرات الداخلة عليه سواء " أفلاطونية " أو " أفلوطينية " إذ أن عملية توظيف الفكر الأرسطى تأخذ منحى جديداً

١: د. جميل صليبا: من أفلاطون إلى ابن سينا، دمشق، ط: ٢، ص ٥٥.

٢ : د. أبو ريدة: رسائل الكندي الفلسفية، مصر ١٩٥٠م، ج: ١، ص ٣٦٣، ٣٨٤.

٣ : ابن النديم: فهرست، القاهرة ١٣٨٤هـ، ١٩٦٤م، ص ٣٤٤.

مع بدايات الفكر المعتزلي حيث لمع سلاح فكري جديد على يد "أبو الهزيل العدلاف " و"النظام" يعتمد على منطق أرسطو وأفكاره في كتاب ما بعد الطبيعة ووُظ في ضد الاتجاهات النصية مع ملاحظة أن التعاليم المتمسكة بالنصوص القرآنية والسنة النبوية ، مع بعض الاجتهادات التي أتى بما الفقهاء الأربعة أبو حنيفة ، ومالك بن أنس ، ومحمد بن إدريسس الشافعي ، وابن حنبل ، وكذلك التعاليم الكلامية القدرية والأشماعرة جميعها تبلورت و تطورت في إطار التصورات الإسلامية حول الإنسان والوجود.

والملاحظ أيضاً أن ممثلي هذه التعاليم الدينية الفقهية ، والكلامية وظفوا المنطـــق الأرســطي لمواجهة المعتزلة مركزين على حانبين أساسيين في الفكر الأرسطي :

الجانب الأول: آراء أرسطو في " المادة " .

الجانب الثاني: تصوره "للمحرك الأول ".

فالمادة في الفكر الأرسطي قديمة قدم الإله أي " المحرك الأول " لديه ، وهذا بدوره يـــؤدي إلى القول بـــ " خالقين " مما حدا بالمعتزلة إلى القول بأن الإنسان خالق لأفعاله " أ.

كذلك فكرة المحرك الأول الذي لا يتحرك الأرسطية تمثل خطراً على الرأي السني في الألوهية حيث ترتفع معها العناية الإلهية ، والقدرة المطلقة _ تعالى الله عن ذلك _ فهو سبحانه قدد في كل زمان ومكان على التدخل في أمور العالم والعناية به ، وأمام هذه التباينات الفكرية في المبدأ والاتجاه ، علاوة على التركيبة المجتمعية المتناقضة في الأندلس بين مقلد ومجتهد كان لزاماً على فقيه قرطبة أن يتسلح بأسس الجدل " الفلسفة والمنطق " فدرس المنطق .

١ : د. طيب تيزيني: مشروع رؤية حديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، ط:٥، ص ٢٢٧.

: مصادر ابن حزم في دراسته للمنطق :

أكدت الأبحاث أن هناك طريقين لما ثقفه ابن حزم في المنطق ينتهيان إلى " أبو بشر مي " المنطقي الترجمان " ، الأولى عن طريق ابن الكتاني والثانية عن طريق " الجرجاني " وهما الاستاذان المباشران لابن حزم حيث ذكر " ابن تيمية " ولتعظيمه _ يقصد ابن حرم المنطق رواه بإسناده إلى متى الترجمان الذي ترجمه إلى العربية " ، وفي خاتمة كتاب التقريب " مخطوطة أزمير " ما يحدد مصدر ابن حزم في المنطق حيث جاء فيها :

"قال في الشيخ أبوبكر ، قال في الشيخ أبو عبدالله [يعني الرصافي] ، قال لنا أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الفقيه الحافظ: قرأت حدود المنطق على أبي عبدالله محمد بن الحسن المنحجي الطبيب، رحمه الله ، المعروف بابن الكتاني، وما رأيت ذهنا أحدَّ منه في هذا الشأن، ولا أكثر تصريفاً منه ، وكان قد قرأه على أبي عبدالله الجبلي الطبيب ، وقرأه الجبلي ببغداد على أبي سليمان داود بن بهرام السحستاني ، وقرأه داود على متى ، ثم قرأته أيضاً على ثابت بسن محمل الجرحاني العدوي المكنّى بأبي الفتوح ، وما رأيت في حلى الله — عز وجل — أعلم بهذا العلم منه، ولا أحفظ له منه ، ولا أوسع فيه منه ، فلما انتهيت إلى أول أثودقطيقا على " الجرحساني " حضر معنا عنده محمد بن الحسن اعترافاً للحرحاني وتقديما له ، وشهد قراءتي له على الجرحاني ، وكان الجرحاني قد أخذ هذا العلم عن الحسن [بن] سهل بن السمح ببغداد، وأخذ الحسن بسن سهل عن متى ، وأخبريني ثابت أنه ساكن الحسن في مترل واحد أعواماً " ، وبالنظر في الروايسة التي ذكرها " ياقوت " في معجمه "، يستفاد منها أن ابن حزم بدأ بدراسة الفقه في السادسة والعشرين من عمره وظل في دراسته ثلاث سنوات إلى قرابة ٩٠٤ هـ وعلى الأرجح أنه بسدأ

١ : ابن تيمية : الرد على المنطقيين تقديم وتحقيق وتعليق د . محمد عبدالستار نصار ، د . عماد خفاجي، ونشر مكتبة الأزهـــــر
 الدراسة ، القاهرة جـــ : ١ ، ص ١٣٢ .

٢ : د. إحسان عباس: رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج: ٤، ص ٣٩. وانظر أيضاً، ابن حزم الأصول والفروع، ج:١١ص١٩. ٣ : ياقوت: معجم الأدباء، ج:١١، ١٢، ص ٢٤١.

بدراسة المنطق في سن التاسعة والعشرين أو قبلها بقليل أي ما بين (٢١٢ ــ ٢١٣هــ) وما يؤكد ذلك ما تضمنته رسالة "طوق الحمامة " من إلمام واسع بالفلسفة والمنطق وعلوم الدين ونظر في العقائد ، وتَمَكُن بأصول الجدل والمناظرة ، علاوة على البراعــة في الأدب والشعر . وهذه الرسالة "كتب في شاطبة ما بين (٢١٧ ــ ٢١٨ هــ) ويرجح أنه كتبها وهو في الرابعة والثلاثين من عمره أ. أما عن تاريخ تأليف كتابه " التقريب لحد المنطق " فلم يهتد أحــد من الباحثين الذين اعتنوا بدراسة ابن حزم إلى تحديد دقيق لتاريخ تأليفه ، وجـرت احتهادات لتحديد تاريخ تقريبي يقوم على الربط بين ظروف وحوادث وقعت في أثناء أو بعد كتابته "

ومهما تكن ظروف وملابسات تأليف كتابي " التقريب " " والفصل " فبالعودة إلى الستراجم التي ذكرت لنا نُبَذاً عن ابن حزم نجد صاحب طبقات الأمم يقول: أن ابن حزم بعد أن نَبَذَ السياسة أقبل على قراءة العلوم وتقييد الآثار والسنن فعنى بعلم المنطق ... وأوغل في الاسستكثار من علوم الشريعة ".

يستفاد من ذلك أن ابن حزم قد درس علوم الشريعة في سن مبكرة بالاسستناد إلى الروايسة سالفة الذكر مع افتراض صحتها ، وصاحب ذلك دراسته لعلوم الأوائل الفلسفة والمنطق ولكسن ما تلقاه من درس وقراءة للمنطق على يد أساتذته لم يكن مجرد تلق بل أخذت قريحته تفسرز الآراء وتمايز بين المفاهيم والمعارف فأخذ يناقش ويجادل في صحة بعض ما تلقاه عن الأوائل حول الجوهر الذي ليس بجسم ولا عرض فيقول: " وقد حقسقت السؤال على ثسابت بسن محمسد الجرجاني وغيره ممن لقينا من أهل التمكين في علوم الأوائل كمحمد بن الحسن المزحجي ... ".

١ : د . إحسان عباس : رسائل ابن حزم ، مرجع سابق ، جــ : ٤ ، ص ٣٩. وانظر أيضاً، ابن حزم الأصــول والفـــروع ج:١، ص ١٩، ٢٠.

٢: د. إحسان عباس: رسالة " طوق الحمامة " ضمن رسائل ابن حزم ، مرجع سابق ، جـ : ١ ، ص ٣٩.

٣ : ياقوت : معجم الادباء ، مرجع سابق ، ص ٢٣٧ ، ٢٣٨.

٤ : ابن حزم : الأصول والفروع، مرجع سابق، جـــ:١،ص٢١، وانظر تفصيل ذلك ص (١٦٧) من هذا البحث.

إضافة إلى اعتزاله الحياة السياسية كان دفعة جديدة لأن يتحرى ، الصدق فاكتشف ما أدى به إلى القول: " فلما نظرنا في ذلك وجدنا من بعض الآفات الداعية إلى البلايا السيّ ذكرنا ، تعقيد الترجمة فيها وإيرادها بألفاظ غير عامية ولا فاشية الاستعمال ، وليس كل منهما تصلح له كل عبارة ... " ، ويرجع السبب في توعير الترجمة إلى ضنانة العلماء بعلمهم على الناس إذ يقول: " وكان السبب الذي حدا من سلف من المترجمين إلى إغماض الألفاظ وتوعيرها وتخشين المسلك نحوها ، الشّح منهم بالعلم والضن به " . فكان لزاماً على ابن حزم أن يعيد قراءة منطق أرسطو بأسلوب ميسور الفهم للخواص والعوام .

وبالعودة إلى قول صاعد نجد أن ابن حزم اعتنى بالمنطق عناية بالغة قبل التوغل في علوم الشريعة وبالتالي كتب " التقريب " قبل أو في أثناء كتابة بعض أجزاء من الفصل حيث جاءت الشواهد التاريخية تشير إلى التصاحب في زمن تاليف الكتابين "". ما بين (١٨ ٤ – ٤ ٢٢ هـ) ولكن الناحية المنطقية تفترض ترتيباً منطقياً وهو الابتداء بتأليف التقريب باعتبار أن المنطق عنده " المعيار على كل علم " على الستبانة الحق وتمييزه عن الباطل بوساطة الاستدلال وأنواع البراهين المؤدية إلى اليقين .

وكلما عُرِضَتْ له مسائل تتعلق بالفقه والملل والنحل ، أو الطبيعيات لا يتسواني لعرضها في مكافحا " الفصل " ، وابن حزم يزكي هذا الترتيب المنطقي حيث يقول : " فكتبنا كتاب المرسوم بكتاب " التقريب " وتكلمنا فيه على كيفية الاستدلال جملة وأنواع البرهان الذي يستبين الحسق من الباطل في كل مطلوب ، وخلصناه مما يظن أنه برهان وليس ببرهان ، وبينا كل ذلك بيانساً سهلاً لا إشكال فيه ، فكان ذلك الكتاب أصلاً لمعرفة علامات الحق من الباطل، وكتبنا أيضاً

١ : ابن حزم : التقريب ، ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي ، مرجع سابق ، حــ : ٤ ، ص ١٠٠ .

٢ : المرجع السابق : الموضع نفسه .

٣ : انظر مقدمة الجزء الرابع من رسائل ابن حزم الأندلسي ، د .إحسان عباس ص ص ٣٢ ، ٣٢ ، ٣٣

٤ : ابن حزم : التقريب ، ج: ٤ ، ص ٣٤٩ .

كتابنا المرسوم " بالفصل " ، فبينا فيه صواب ما اختلف الناس فيه من الملل والنحل بالبراهين التي اثبتنا جملها في كتاب التقريب . . ثم جمعنا كتابنا هذا [يقصد كتاب الأحكام] وقصدنا فيسه بيان الجمل في مراد الله ـ عز وحل ـ منا فيما كُلفناه من العبادات والحكم بين الناس بالبراهين التي أحكمنا في الكتاب المذكور آنفا " أ .

(١- ٤) دوافع ابن حزم لإعادة قراءة منطق أرسطو:

إن ظروف البيئة المحتمعية والسياسية والعقائدية جعلته يقرأ هذا الواقع بمعطيات الفكرية في ضوء الماضي ، ليتحرى مدى مطابقة هذا الواقع لذاك الماضي ، لذلك نجده يقدر تلك الأصول اليونانية ويقر بفائدها في فهم الشريعة والحياة فنحده يفرغها من مضمولها اليوناني إيماناً منعطق إنساني لا يعرف قيوداً عرقية أو جغرافية أو لغوية ويوظفها توظيفاً جديداً ضمن السياق الفكري الحزمي ومن ثم يمكن بلورة دوافع ابن حزم من تأليف " كتاب التقريب " في ثلاثة هي :

(أ) دوافع دينية أصولية:

تتعلق بمنفعة هذه الكتب وخاصة المنطق وحدود الكلام وفائدته في الفقه ، وكيفي البراهين على رد الفروع إلى الأصول ، وتصحيح إعوجاج الآراء الفاسدة التي حَصّلها أصحابها نتيجة التقليد دون تمحيص ، فالمنطق برأي ابن حزم بضروري في فهم علوم الدين ومعيار على كل علم إذ يقول: " أنا لما تدبرنا أمر طائفتين ممن شاهدنا في زماننا هذا ... قوم افتتحوا عنفوان فهمهم وابتدأوا دخولهم إلى المعارف بطلب علم العدد ... أما الطائفة الثانية فهم قرادت ابتدأوا الطلب لحديث النبي الله ، فلم يزيدوا على طلب علوم الإسناد وجمع الغرائب ... وزادت هذه الطائفة غلواً في الجنون ، فعابوا كتباً لا علم لهم بما ولا طالعوها ولا رأوا منها كلمة ولا قرأوها ولا أخبرهم عما فيها ثقة ، كالكتب التي فيها هيئة الأفلاك ، ومجاري النجوم والكتبب

١ : ابن حزم : الاحكام في أصول الأحكام ، مرجع سابق ، ص ٩ .

التي جمعها أرسططاليس في حدود الكلام "١"، ويؤكد على منفعتها في علوم الدين " فهي كتبب سالمة مفيدة دالة على توحيد الله عز وجل وقدرته ، عظيمة المنفعة في انتقاد جميع العلوم ، وعظيم منفعة هذه الكتب في مسائل الأحكام الشرعية، لها يَتَعَرَّفُ كيف التوصل إلى الاستنباط، وكيسف تؤخذ الألفاظ على مقتضياتها ، وكيف يعرف الخاص من العام ، والجمل من المفسر وبناء الألفاظ بعضها على بعض ، وكيف يتم تقديم المقدمات وإنتاج النتائج ، وما يصح مــن ذلــك صحــة ضرورية أبداً ، وما يتضح مرة وما يبطل أخرى وما لا يصح البتة ، وضروب الحدود التي مَنْ شذ عنها كان خارجاً عن أصله ودليل الخطاب ودليل الاستقراء ، وغير ذلك مما لا غِنـــاء بالفقيـــه الجتهد لنفسه ولأهل ملته عنه "٢، ومنفعة هذه الكتب يعممها ابن حزم على العلـــوم كافــة إذ يقول: " إن منفعة هذه الكتب ليست في علم واحد فقط بل في كل علم ، فمنفعتها في كتـــاب الله عز وجل ، وحديث نبيه ﷺ، وفي الفتيا الحلال والحرام ، والواجب والمباح ، من أعظم منفعة، وجملة ذلك فهم الأسماء التي نص الله تعالى ورسوله ﷺ عليها وما تحتوي عليه من المعــــاني التي تقع عليها الأحمكام ، وما يخرج عنها من المسميات ، وانقسامها تحميت الأحكمام علمي حساب ذلك ، والألفاظ التي تختلف عباراتما وتتفق معانيها ، وليعلم العالمون أن من لم يفـــهم هذا القدر فقد بَعُد عن الفهم عن ربه تعالى وعن النبي ﷺ، و لم يجز له أن يفتي بين اثنين لجهلــــه بحدود الكلام ، وبناء بعضه على بعض وتقديم المقدمات ، وإنتاجها النتائج التي يقوم بما البرهــــان وقد لمسنا في منهج ابن حزم في علوم الدين أن الدليل هو العقل ، باعتبار أن العمليات العقليـــة الأساسية التي تقوم عليها هي عمليات الاستنباط والاستنتاج والاستخراج ، معلناً بذلك نيتـــه في تأسيس الفقه على أساس القياس السلحسي المبنى على مبادىء الفكر الأساسية ، الهوية ، وعدم

١ : ابن حزم: الفصل: الجلد: ١، ج: ٢، ص ٩٥.

٢ : ابن حزم المرجع السابق ـــ الموضع نفسه .

٣ : ابن حزم : التقريب ، مرجع سابق ، حـــ : ٤ ، ص ١٠٢ .

٤ : انظر منهج ابن حزم الظاهري في علوم الدين ص (٩٧ وما بعدها) من هذا البحث .

التناقض ، والوسط الممتنع ، ولأن مقدمات هذا القياس العقلي هي مقدمات برهانيـــة بديهيـــة ، وهي من بـــاب الحواس والعقل ، فإذا رتبت انتهت إلى نتائج ضرورية لازمة كانت قد تضمنتها من قبل في تلك المقدمات ، إذ القضية ـــ كما يقول ابن حزم ـــ لا تعطيك أكثر من نفسها .

وعليه يمكن القول بأن دوافع ابن حزم الدينية تهدف إلى الاستفادة المزدوجة من حدود الكلام والبراهين اليقينية كمسوغات أصولية ، ونلمس ذلك بوضوح في معادلته لبعض المفاهيم المنطقية مثل الواجب ، والممكن ، والممتنع ب "الفرض والسلازم" ، "والحسلال والمباح" ، "والحرام والمحظور" كأحكام شريعية ، ليبرز أن لا تعارض بين ما جاء به الشرع وما توصل إليه العقل ، فالشرع حق ، والعقل حق ، والحق لا يضاد الحق إذ يقول : " اعلم أن عناصر الأشهاء كلها أي أقسامها في الأحبار عنها ثلاثة أقسام لا رابع لها :

__ إما "واجب" وهو الذي قد وجب وظهر ، أو ما يكون مما لابد من كونه كطلوع الشمس كل صباح وما أشبه ذلك ، وهذا يسمى في الشرائع " الفرض اللازم " .

__ وإما "ممكن" وهو الذي قد يكون وقد لا يكون، وذلك مثل توقعنا أن تمطر غداً وما أشبه ذلك ، وهذا يسمى في الشرائع: " الحلال والمباح " .

__ وإما " ممتنع " وهو الذي لا سبيل إليه كبقاء الإنسان تحت الماء يوماً كاملاً أو عشية شهر بلا أكل أو مشيه في الشرائع: "الحـــــرام والمحظور "".

كما يقسم المكن إلى ثلاثة أقسام لا رابع ، ويعادلها بأحكام شريعية وأقسام المكن الثلاثـــة هي : " ممكن قريب " كإمكان وقوع المطر عند تكاثف الغيم و" ممكن بعيد " كــاهزام العــدد

١ : انظر منهج ابن حزم الظاهري في المعرفة ص (١٢١ وما بعدها) من هذا البحث .

٢ : ابن حزم : التقريب ، مرجع سابق ، جــ : ٤ ، ص ٢١٩ .

٣ : المرجع السابق، ج: ٤، ص ١٩٥.

الكثير بين الشجعان عند عدد يسير من جبناء و" ممكن محض" وهو الذي يستوى طرفاه كـالمرء الواقف إما يمشي وإما يقعد ، وعنه يقول : " وهذا القسم المتوسط في الشرائع ينقسم أقسماماً ثلاثة: فمباح مستحب ، ومباح مكروه، ومباح مستو لا ميل له إلى إحدى الجهتين "١".

ب__ دوافع جدلية:

وهي وثيقة الصلة بالدوافع الدينية حيث التركيبة السكانية المتبانية ، والتقلبات السياسية وأثرها الواضح على الحياة الفكرية والعلمية ، علاوة على محاولات المستعربين من اليهود والنصارى للنيل من عقيدة المسلمين بوساطة التشكيك في العقيدة إضافة إلى آراء ومواقف مَنْ انتهجوا الاتباع والتقليد وما نتج عنه من عداوة لعلوم الأوائل كل ذلك كان بمثابة دفعة قوية لدى ابن حزم لأن يتسلح بسلاح الجدل الفلسفة والمنطق على وجه الخصوص ليواحم المتهجمين على الدين بسلاحهم نفسه ، وأن يبصر الآخرين بأساليب البرهان ووضع التحديدات الدقيقة للعديد من المفاهيم التي اعتراها الاضطراب والغموض بسبب توظيف الألفاظ في غير ما يقتضيه معناها ، فكان الانزلاق في متاهات التقليد ، وتبرير المواقف غير الشرعية دون سند نقلي أو إجماع متيقن أو دليل عقلي يرجع إلى مقدمات موثوق بها .

ج__ دوافع تعليمية:

وتتمثل في تقدير علوم الأوائل وقيمتها العلمية في مقابل وجهة النظر المعادية لهذه العلوم إذ يقول: " فرأينا من الأجر العظيم في هذه الطائفة إزالة هذا الباطل من نفوسهم الجائرة، الحاكمة قبل التثبيت، القائلة دون علم، القاطعة بغير برهان ، ورفع المأثم الكبير عنهم بإيقاعهم هذا الظرن الفاسد على قوم براء ذوي ساحة سالمة ، وبشرة نقية وأديم أملس مما قرنوهم به ""، ولما كران

١ : المرجع السابق، ص ١٩٦. ابن حزم.

٢ : انظر دوافع ظاهرية ابن حزم ص (٨٣) وما بعدها من هذا البحث .

٣ : ابن حزم : التقريب ، مرجع سابق ، جـــ : ٤ ، ص ٩٩ ٠

هدف ابن حزم هو تأكيد فكرة الوظيفية في المنطق كواحدة من أهم خصائصه نجده يرد على المواقف المعادية للمنطق اليوناني مؤكداً إن المنطق ليس وقفاً على من يتكلم اليونانية إذ المعاني في جميع اللغات واحدة لا تختلف وإنما تختلف الأسماء كما أن المنطق يخاطب العقل والنساس في المعقولات سواء ، وإنما وقع الخلط واللبس والغموض في هذه الكتب بسبب توعير الترجمة وعدم وضوحها وهو أمر حدى بالذين قاموا بشرحها أن اعتمدوا صيغ وأساليب متعالية بحجة أن للفلسفة والمنطق لغة خاصة تختلف عن لغة العامة ، فكان سعي ابن حزم لرفع الالتباس والغموض الذي أحاط كل من أثر علم أن يقدمه في صورة ميسورة للغير حتى تتحقق الفائدة منه.

وفي ذلك يقول: " فإن الحظ لمن آثر العلم وعرف فضله أن يسهله جهده ويقربه بقدر طاقت ويخففه ما أمكنه بل لو أمكنه أن يهتف به على قوارع طرق المارة ، ويدعو إليه في شوارع السابلة . وينادي عليه في مجامع السيّارة، بل لو تيسر له أن يهب المال لطلابه ، ويجري الأحرو لمقتنيه، ويعظم الأجعال عليه للباحثين عنه ، ويسيّي مراتب أهله ، صابراً في ذلك على المشقة والأذى ... " ، وهذا بدوره يؤكد توجهات ابن حزم نحو ضرورة إعادة طرح هذه الكتب بأسلوب واضح ومختصر في عبارات لا يتعثر في فهمها الإنسان العادي أو المتخصص فيقول : "فتقربنا إلى الله حد عز وجل بأن نورد معاني هذه الكتب بألفاظ سهلة بسيطة يستوى إن شاء الله في فهمها العامي والحاص ، والعالم والجاهل حسب إدراكنا وما منحنا خالقنا من القوات والتصرف " ، وهنا نجده يشير في صراحة أنه لن يكون مقلداً يردد عن الآخرين ، ولا يدعي إبداعاً جديداً ، وإنما سيعرض ما هما من آراء بحسب إدراكه لمنطق أرسطو في ضوء ما منحه الله

۱ : ابن حزم : التقريب ، مرجع سابق ، ج: ٤، ص ١٠٧ .

٢ : المرجع السابق، ص ١٠١.

٣ : المرجع السابق، ص ٩٩، ١٠٠.

_ عز وجل _ من قوة الفــهم والتصرف حسب مقتضيات اللغة التي يفكر بما لغـــة القــرآن الكريم، وكأنه يشير ضمنياً إلى أنه لا حرج في مخالفة أرسطو فيما لا يتفق والعقيدة الإسلامية .

يستفاد مما سبق أن موقف ابن حزم من علوم الأوائل وخاصة المنطق موقف المويد، والمنساهض للذين هاجموا هذه العلوم ، متهمهم بالشغب لأنهم يحكمون بغير علم ، ويرفضون المنطق عسن جهل بمسائله وقوانينه . فكان اهتمام ابن حزم بالمنطق له أسبابه ودوافعه متمثلة في دوافع دينية أصوئية — اذ أن دراسة المنطق تساعد على فهم الكتاب والسنة واستنباط الأحكام كما أن العلم بمسائله وقواعد البرهان منه يعين الفقيه على التمييز بين صحيح الأراء من فاسدها، وأخرى دوافع حدلية وهي وثيقة الصلة بالأولى اذ ينبغي للفقيه أو المتكلم ان يتسلح بالمنطق في مواجهة أعلما العقيدة وهذا بدوره يتطلب أن يتعرف (أي الفقيه ، أو المتكلم) بأساليب البرهسان ، ووضح التحديدات الدقيقة لرفع الغموض والالتباس الناجم عن توظيف الألفاظ في غير ما يقتضيه معناها. وثالثة تعليمية تحدف الى تقريب المنطق للأفهام ، وتيسيره للغير حتى تتجقق الفائدة منه ، فكانت توجهات ابن حزم لإعادة طرح المنطق بأسلوب واضح ومختصر في عبارات لا يتعسشر في فكانت توجهات ابن حزم لإعادة طرح المنطق بأسلوب واضح ومختصر في عبارات لا يتعسشر في فعمها المتخصص أو العامي . ولقد عبر ابن حزم عن رؤيته للمنطق الأرسطي في كتابه "التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية ". وإذا كان المناطقة المسلمون قسد اعتادوا ترتيب كتب أرسسطاطاليس في ثمانية ، كما هدو وارد لدى الفدارايي أ . على النحو التالى : —

الكتاب الأول: قاطاغورياس وهو "المقولات"

٢) الكتاب الثاني : باريمنياس ،، " العبارة "

" القياس " ٣) الكتاب الثالث: الأنالوطيقا الأولى الأنالوطيقا الثابي ٤) الكتاب الرابع: " المواضع الجدلية " ٥) الكتاب الخامس: الطو بيقا " " الحكمة الموهة " ٦) الكتاب السادس: السو فسطيقا 66 " الخطابة " ٧) الكتاب السابع: الريطورية : الشعر " ٨) الكتاب الثامن: الفويطيقا "

وأهم هذه الكتب برأي الفارابي هو الرابع منها وهو أشدها شرفاً للرئاسة ، فإننا نجد ابن حزم في كتاب التقريب عرض تقدمة بين فيها أن اللغة وقف من عند الله عز وجل ، وأنه تعالى وهب الإنسان القدرة على التمييز ، كما أشار إلى أسبقية المنطق لعلم النحو المسبرزا في ثنايا ذلك وجهات النظر المعادية لعلوم الأوائل ومنها الفلسفة وحدود المنطق، ثم عرج للحديث في المدخل إلى المنطق أو إيساغوجي قبل الكتب الثمانية لأرسطاطاليس ، ثم عرضها على النحو التالي : __

الكتاب الأول: "قاطاغورياس" اطلق عليه اسم "الأسماء المفردة"
 الكتاب الثاني: "باريمنياس" اطلق عليه اسم "كتاب الأخبار"
 الكتاب الثالث: "أنالوطيقا الأولى" جمعها في باب واحد تحت اسم
 الكتاب الرابع: "الأنالوطيقا الثاني" جمعها في باب واحد تحت اسم
 الكتاب الخامس: "الطوبيقا" "البرهان"
 الكتاب السادس: "السوفسطيقا" "

١ : ابن حزم: التقريب، مرجع سابق، ص ٩٤.

ويُعلق بأنه جمع الكتاب الثالث والرابع لتناسب معنى الكتابين ، باعتبار أن الغسرض فيهما البيان عن صور البرهان وشروطه ، وأنه أضاف إليهما الكتاب الخامس المسمى " طوبيقا " وهو الموضوع في الجدل ، وزاد عليه أشياء من مراتب الجدال وشروطه حيث لا غسي للمتناظرين الطالبين للحقائق عنها ، كما أضاف إليه الكتاب السادس " سوفسطيقا " حيث لا غنى بطالب الحقائق عن معرفة أهل هذه الصفة والتأهب لهم أ إضافة إلى عرض موجز في نهاية هذا الكتاب بين فيه كيفية أخذ المقدمات من العلوم وقسمها إلى اثني عشر علماً ، منوهاً إلى أنه لا يلستزم في هذه القسمة بما هو لدى المتقدمين ، ثم عرض لفصلين في النهاية يدوران حول البلاغة والشسعر وجاءت آراؤه فيهما مستقلة عن التأثيرات الأرسطية .

هذا الاهتمام الحزمى بالمنطق جعله يحرص على ربط المنطق بالشريعة ربطا محكما ، فعمـــد إلى إقامة معادلة بين أحكام الشريعة وعناصر المنطق لتكون دليلا للفقيه أو المتكلم ، وسوف نتعــرف ذلك عند الحديث عن الاعتراضات التي وجهت إلى ابن حزم وتقييمها .

(1 ـــ ٥) بعض الاعتراضات التي أخذت على ابن حزم فى كتابه التقريب وتقييمـــها فى ضوء تصوره لمنطق أرسطو .

لقد الهم ابن حزم من قبل معاصريه بأنه لم يفهم منطق أرسطو فقال فيه صاعد: " وخــالف أرسططاليس واضع هذا العلم في بعض أصوله مخالفة من لم يفهم غرضه ولا ارتاض في كتابــه،

١ : ابن حزم: التقريب، مقدمة كتاب البرهان، مرجع سابق، ج: ٤، ٢١٨.

٢ : وهو بذلك يجانب ما حاء به أبو حيان التوحيدي على لسان أبي سعيد السيراني في مناظرته لمتى بن يونس النحوي في كـــون
 أن المنطق الأرسطي غير ملزم إلا لمن يتكلم اليونانية .

فكتابه من أحل هذا كثير الغلط بين السقط "أ. وردد ابن حيان المؤرخ الأندلسي مثل ذلك حين قال: "كان أبو محمد حامل فنون من حديث وفقه وحدل ونسب ، وما يتعلق بأذيال الأدب ، مع المشاركة في كثير من أنواع التعاليم القديمة من المنطق والفلسفة ، وله في بعض تلك الفنون ، ولا سيما كتب كثيرة لم يخل فيها من الغلط والسقط ، ولجرأته في التسور على الفنون ، ولا سيما المنطق ، فإلهم زعموا أنه زل هنالك ، وضل في سلوك تلك المسالك ، وخالف أرسططاليس واضعه ، مخالفة من لم يفهم غرضه ولا ارتاض في كتبه " ، و لم تكن الاعتراضات من القدماء بل أيضاً وحدت طريقها لدى بعض المحدثين فمنهم من يرى أن كتاب التقريب إن هو إلا مدخللاً لتسهيل الفهم ، كما يذهب الباحث الإسباني المستشرق "كروث هرناندث " إلى أن موقف ابن حزم من المنطق ونظرية المعرفة هي بالأساس أرسطية ، وكتاب التقريب لا يعد أن يكون مدخلاً والتلفيق والتأثر بالرواقية في حديثه عن الرسم أن إضافة إلى ما سجله بعض الباحثين من ملاحظات ومآخذ حول بعض المسائل المنطقية ، وهي مآخذ تثير لديهم الدهشة باعتبار أله الفقهية " . تنسجم و المنطق الأرسطي فيسجلوها مآخذ عليه ". أو ألها تثير لديهم الغرابة والدهشة باعتبار أله الفقهية ".

١ : صاعد الأندلسي: طبقات الأمم ، مرجع سابق ص ٧٦ ، وذكر القفطي الأمر نفسه في كتابه أخبار العلماء بأخبار الحكماء
 ص ١٦٦ .

٢ : لفظة تسور تعني "على الشيء وتسلق" وفي الآية الكريمة { و هَلُ أَتَاك لَبًا الْحُصْم إذْ تُسَوّروا المحراب } أي هَجَم عليه.
 انظر المعجم الوسيط دار الدعوة ط : ١٩٨٩ م ــ حرف السين ص ٤٦١ ويلاحظ أن في ذلك الهام لابن حزم كما سيتضح فيما بعد.

٣ : ابن بسام الشنتريني: الذخيرة مرجع سابق جـــ: ١ص١٦٠ ، وانظر معجم الآدباء لياقوت جـــ: ١١، ١٥٠٠٠.

٤: د. سالم يفوت: ابن حزم والتفكير الفلسفي، مرجع سابق، ص ٢٠١.

ه : د . زكريا إبراهيم :ابن حزم الأندلسي ، الدار المصرية للتأليف والترجمة القاهرة، ص ١٢٧ ، ١٢٨ .

٢: د .عبدالجميد التركي " موقف بن حزم الأصولي من منطق أرسطو " ضمن أعمال ندوة الفكر العربي والثقافة اليونانية - منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية ، الرباط ،١٩٨٥م ط :٢، ص ٢٨١ ، ٢٩٥ .

واللافت للنظر أن مؤلفات ابن حزم في " التقريب "، و" الفصل" ، و "طوق الحمامة " ، و" الألحلاق والسير " تتضمن فقرات مختلفة الأماكن تفصح عن تقدير ابن حرزم لعلوم الأوائل ومؤلفاهم وعلى وجه الخصوص أفلاطون وتلميذه أرسطو ، وتلقي الضوء على اعتزاز وتبحيل أرسطو ، ولكن هذه المكانة لا تصل به إلى حد التقديس والتقليد والانسياق لكل ما ورد في كتاباته فابن حزم يمقت التقليد وينبذه ولا نتوقع من مفكر كابن حزم أن ينادي بشيء ويائي بضده.

لقد رسم ابن حزم لنفسه منهجاً في علوم الدين وهو نفسه الذي التزم به في المعرفة ، وهله المنهج يترجم روح النقد البناءة لديه ، فهو في منهجة الظاهري لم يكن مقلداً لأحد بل حات المنهج يترجم روح النقد البناءة لديه ، فهو في منهجة الظاهري لم يكن مقلداً لأحد بل حاء الراق تعبر عن رؤية حزمية خالصة في شيق المسائل العقائدية والمعرفية ، فعند تفنيد رأي ما مسألة ما يعرض الرأي ثم ينقض الرأي ويتبعه ببرهان على صحة النقيض ، ويفسح الجال أمام الرأي المخالف بشرط أن يكون ببرهان يقيني ، ومواقفه الكلاميه تؤكد أنه على استعداد للتنازل عن رأيه في مقابل رأي يستند إلى دليل عقلي يرجع إلى مقدمات يقينية ، ويذكر ابن حزم واقعة تؤكد نزاهته العلمية في البحث وعدم التعصب للرأي وتكشف عن روح الموضوعية في تحري الحق إذ يقول : " إني ناظرت رجلاً من أصحابنا في مسألة ، فعلوته فيها لبكوء كان في لسانه ، وانفصل المجلس على أبي ظاهر ، فلما أتيت مترلي حاك في نفسي منها شيء ، فتطلبتها في بعض الكتب فوجدت برهاناً صحيحاً ببين بطلان قولي وصحة قول خصمي ، وكان معي أحد أصحابنا عمن شهد ذلك المجلس فعرفته بذلك ، ثم رآني قد علَّمت على المكان مسن الكتاب ، فقال لي ما تريد ؟ فقلت : أريد حمل هذا الكتاب وعرضه على فلان ، وإعلامه بأنه محق وأبي فقال لي ما تريد ؟ فقلت : أريد حمل هذا الكتاب وعرضه على فلان ، وإعلامه بأنه محق وأبي كنت المبطل وأني راجع إلى قوله . فهجم عليه من ذلك أمر مُبهّت وقال لي : وتسمح نفسك كنت المبطل وأني راجع إلى قوله . فهجم عليه من ذلك أمر مُبهّت وقال لي : وتسمح نفسك المذا ؟ ! فقلت له : نعم ، ولو أمكنني ذلك في وقي هذا لما أخرته إلى غد "٢ ، ويصف مدن لا

١ : انظر ص ١٢٧ ومابعدها، من هذا البحث .

۲ : ابن حزم : التقريب ، مرجع سابق ، ص ۳۳۷ ، ۳۳۸ .

يرجع عن رأيه بعد أن يتضح له فساده ببرهان صحيح بأنه ممسوه للحقسائق حسسيس وضيع وسخيف ساقط الهمة وبمترلة من يوهم نفسه أنه ملك مطاع وهو شقى منحــوس . أمــا عــن الاعتراضات التي وجهت لابن حزم فبإمعان النظر فيما ذكره أبوحيان المؤرخ نلمس صدق الرجل في كونه نقل الاتمامات عن آخرين ، وأنه لم يكن بقاطع على صحة وسلامة ما قيـــل في حق ابن حزم إذ يقول: " فإنهم زعموا أنه زل هنالك ، وضل في سلوك تلك المسالك ، وحسالف أرسططاليس ... ٢.، وبغض النظر عن من هم الذين الهموه ؟ ففي مسألة أنه خالف أرسطو فلما لا يخالفه في دعوى لا برهان عليها وخطأ لا يجب اتباعه عليه ؟! ، وأرسطو _ نفسه _ يقول في مواضع من كتبه: اختلف أفلاطون والحق وكلاهما إلَّينا حبيب غير أن الحق أحب إلينا ، وإذا حاز أن يختلف أفلاطون والحق ، فغير نكير ولا بديع أن يختلف أرسططاليس والحق ، وما عصــــم إنسان من الخطأ، فكيف وما صح قط أنه قاله ؟""، وهنا نية أكيدة وصريحة لدى ابن حـــزم في مخالفة أي من كان في سبيل نصرة الحق ، ببرهان يقيني ، ولعل غموض الترجمة لمؤلفات أرسطو يُومِيءُ أحياناً بأن أرسطو قد قال بفكرة ما في حين أنه ليس بقائلها ، وعليه فمعيار صحة الفكرة أو بطلاهًا يبقى مرتبطاً باللغة المعبر بها عن هذه الفكرة ، فإذا سلمت العبارة ووضحت ، صحت معها الفكرة واتضحت أيضاً، ويشير ابن حزم إلى أن هذه المسألة قد فطن إليها الحكماء من قبل إذ يقول: " فإن سلفاً من الحكماء ، قبل زماننا ، جمعوا كتباً رتبوا فيها فــروق وقــوع المسميات تحت الأسماء التي اتفقت جميع الأمم في معانيها ، وإن اختلفت في أسمائها التي يقع بمـــا التعبير عنها، إذ الطبيعة واحدة ، والاختيار شتى ، ورتبوا كيف يقوم بيان المعلومات من تراكيب هذه الأمور، فحدّوا في ذلك حدوداً ورفعوا الإشكال".

١ : المرجع السابق ـــ الموضع نفسه .

۲ : انظر المقرى : نفح الطيب ، مرجع سابق ، مجلد : ۲، ص ۷۸.

٣ : ابن حزم : الفصل ، الجحلد : ٣ ، حـــ : ٥ ، ص ٩١ .

٤ : لمزيد من التفاصيل انظر المرجع السابق ص ٩٠ ، ٩١ .

٥ : ابن حزم : التقريب ، مرجع سابق حـــ : ٤ ، ص ٩٨ .

وعليه فإن فلاسفة اليونان قد عنوا بذلك ، وأرسطو خاصة قد أولى عناية بالمنطق وطبيعت وأغراضه ، وجميعهم اهتم بتحديد المفاهيم وذلك أمر لم ينتبه إليه الكثير من المترجمين والفلاسفة ، ولم يقفوا على معانيها الصحيحة " فمروا عليها مراً لم يفهموها ولا تدبروها فوسموا أنفسهم بفهمها ، وهم أبعد الناس عنها وعن درايتها ، وابن حزم هنا يُلفِت انتباه كل مسن اراد أن يدرس المنطق إلى ضرورة فهم غرض أرسطو ، وأن يستوعب الأوليات الضرورية السيني استند إليها، وأن يتدبر المفاهيم المقصودة لكل فكرة عرضها ، وألا يخرج باللفظ عن ما وضمع له ، وذلك في ضوء النسق اللغوي الذي يفكر به ، وفي ضوء لغة المريد أيضاً وهو أمر التزم به ابسن حزم علاوة على معرفته بالأعجمية " الإسبانية " واتقانه اللغة اللاتينية "، والملاحظ أن ابن حزم لم يكن الوحيد الذي خالف أرسطو في كثير من أفكاره ، وأثبتوا بالدليل خطأ العديد من آرائسه العصر الحديث خرجوا عن أرسطو في كثير من أفكاره ، وأثبتوا بالدليل خطأ العديد من آرائسه سواء في المنطق أو في الطبيعة "، وهذا يعني أن الخروج عن أرسطو لا يُعد تحريفاً وحروجاً عسن الحقيقة كما اعتقد خصوم ابن حزم فاقموه بالتسور على منطق أرسطو .

أما عن كون ابن حزم لم يفهم غرض أرسطو ، ولا ارتاض في كتابه فكان كتابه التقريب كثير الغلط بين السقط ، كما ذهب إلى ذلك صاعد الأندلسي فبالرغم من كل ما تقدم أنفاً عن حنكة الرجل اللغوية والمعرفية وما وصف به كتب الأوائل في فوائدها لفهم الشريعة على وجه الخصوص وتأكيده على ضرورة إمعان النظر وعدم نقل اللفظ عن موضوعه وتفريغه من مضمونه الحقيقي ، وجميعها شواهد وأدلة على بطلان دعوى من ادعاها بل هي حجه عليهم

١ : ابن حزم : التقريب حـــ : ٤ ، ص ٩٩ .

٢: يؤكد الاستاذ سعيد الافغاني هذا الأمر في كتابه " نظرات في اللغة عند ابن حزم: فيقول : "لما أطلعت على مخطوطة التقريب لحد المنطق في تونس أيقنت أنه.أي ابن حزم. يتقن اللاتينية التي طالع فيها تآليف اليونانيين في الفلسفة والمنطق كما عـــرف السريانية والعبرانية.انظر ص ٣٤، ٣٥ المصدر نفسه .

٣ : كمثال على ذلك ثورة " بيكون "على المنطق الأرسطي في كتابه " الأورجانون الجديد " ، وكذلك اثبـــــات " حـــاليليو "
 و"كبلر " لفرضية كوبر نيقوس والقائلة بأن الشمس هي مركز الكون وليست الأرض كما كان يعتقد أرسطو .

حيث تكشف عن أن أصحابها لم يفهموا غرض ابن حزم من إعادة قراءة منطق أرسطو وهو ما سنعرضه في المبحث القادم . ولتقييم الاعتراضات التي أخذت على ابن حزم نستعرض بعض المفاهيم المنطقية لتحديد موقف ابن حزم منها :

أ ... مقولة الجوهر الأرسطية وموقف ابن حزم منها:

الجوهر من الناحية اللغوية هو " بأصله لفظ فارسي ويسميه عربياً عبدالله بن المقفع " العين"، ويعبر عنه الإمام الشافعي بلفظة عين : " الأفضل أن نستعمل للجوهر الأوّل عربياً لفظ العين ، أي ذات الشيء " وهذا الاسم عند المتفلسفين هو أيضاً منقول من الجوهر عند الجمهور ، وهي الحجارة التي يغالون في أثمانها ، ووجه الشبه بين هذين الاسمين أن هذه لما كانت إنما سُميت جواهر بالإضافة إلى سائر المقتنيات لشرفها ونفاستها عندهم، وكانت أيضاً مقولة الجوهر أشرف المقولات، سُميت جواهراً " ، واللافت للنظر أن لفظة الجوهر لدى الفلاسفة . لها المدلول نفسه وإن اختلفت التصورات حسب المذاهب والاتجاهات الفلسفية .

۱ : الخوارزمي : مفتاح العلوم ، ص ۸٦ .

٢ : الإمام محمد ابن إدريس الشافعي " الرسالة " ص ٤٨١ ، ٤٩٨ ، ٥٠٢ .

٣ : ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة ، تحقيق د. عثمان أمين مطبعة مصطفى البابي الحلبي القاهرة ١٩٥٨ م.

٤: " لدى " أرسطو ": الجوهر هو الموجود الحقيقي ، ولما كانت كل معرفة حقيقية هي معرفة بالعلل ، فإن البحث عن العلــــل هو الاساس الأول في المعرفة ، ولهذا كان نظر الفلسفة الأول في الجوهر من حيث علله ومبادئه . انظر عبدالرحمــــن بـــــدوي موسوعة الفلسفة ، مرجع سابق ص ١٠٢.

^{*} ولدى الفارابي : الجوهسر بالجملة هو الشيء الذي لا يُعْرف من موضوع أصلاً شيئاً خارجاً عن ذاته ، والذي هو بهذه الصفة ضربان: صرب يعرف مع ذلك من جميع موضوعاته ذاتها،وهو كلي الجوهر ، وضرب لا يعسسرف مسن موضوع أصلاً ذاته،وذلك شخص الجوهر، والجوهر هو جنس واحد عال ، وتحته أنواع متوسطة ، وتحت كل منها أشخاصه ،ولكل سوع آخر منها فصل يقوم،ولكل جنس متوسط فصل مقوم ، وفصول مقسمة ، انظر المنطق عند الفارابي ، د. رفيق العجسم ، دار المشرق ، بيروت ١٩٨٥ م ص ٨٩ .

مما سبق يتضح أن الحكماء قد تباينت آراءهم في حقيقة الجوهر ، والذي يهمنا هـــو رؤيـة أرسطو للجوهر، وأثر ذلك في الفكر الفلسفي الإسلامي لدى بعض فلاسفة المسلمين ، ثم بيـان وجهة نظر ابن حزم من هذه المسألة .

الجوهر بالمفهوم الأرسطي :

من أهم النصوص التي تعرض فيها أرسطو لمعنى " الجوهر " الفصل الخامس مـــن كتـاب " المقولات " ، والفصل الثامن من "مقالة الدال " ، وكذلك عموم " مقالة الزاي " من كتاب " مــل بعد الطبيعة " .

وفي أول فاتحة الفصل الخامس _ وهو بنقل إسحاق بن حنين _ يقول أرسطو: " فأما الجوهر الموصوف بأنه أولى بالتحقيق والتفضيل ، فهو الذي لا يقال على موضوع ممّا ولا هـ و في موضوع ممّا "، واللافت للنظر أن تلك الافتتاحية تثير الانتباه إلى أن هناك جواهر متعددة وليـس جوهراً واحداً ، أو أن لهذا الجوهر أنواعاً تشترك معه أو لا تشترك معه في وصـف أو أوصاف معينة ، ومع ذلك يقال لها " جوهر " ، وتزول الدهشة عند مطالعة نص تلخيص منطق أرسطو " لابن رشد " عندما يبدأ فاتحة الفصل الأول من كتاب المقولات بما يلي :

^{*} ولدى ابن رشد :الجوهر يقال أولاً : وأشهر ذلك، على المشار إليه الذي ليس هو في موضوع ولا على موضوع أصلاً، ويقــال ثانياً على كل عمول أو نوع أو فصل، ويقال ثالثاً على كل ما عَرِّف ماهية شيء ما ، أي شيء كان من المقولات العشــرـــ ولذلك يقولون : إن الحدود تُعرِّف ماهية الأشياء ـــ وهذا إنما يسمى جوهراً بالاضافة لا بإطلاق ، انظر تلخيـــص مــابعد الطبيعة ، لابن رشد، تحقيق عثمان أمين مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، القاهرة ١٩٥٨ م ص ١١ .

"قال: والجوهر صنفان: أول وثوان "أ، ومن ثم تزول الغرابة التي تثيرها فاتحة الحديث عسن الجوهر في الفصل الخامس من كتاب المقولات بنقل للصحاق بن حُنين للصور، وتبقى عبارة "فأمّلا الجوهر الموصوف " تثير في الذهن أن الحديث يتعلق بشيء إما بمفهوم بمعنى التصور، وإما شليء خارجي موجود في الأعيان أي أن ذلك المفهوم أو الموجود العيني الذي هو جوهر يوصف بكذا وكذا، وإلا فلا مبرر لما جاء في النص " الجوهر الموصوف.. " وهذه الأوصاف هي كونه "أولى بالتحقيق والتقليم والتفضيل "أ، وفي الفصل الثاني من كتاب " المقولات " يُعدد أرسطو الموجودات في أصناف أربعة هي: للهوجودات في أصناف أربعة هي: لله

١ ـــ التي تقال على موضوع ولا توجد في موضوع .

٢ ــ التي لا تقال على موضوع وهي في موضوع .

ويتمثل هذا الصنف في الأعراض ، فاللون يحمل على حسم من أجل وجوده في حسم ما ، مشار إليه مثل لفظة " البياض " فعندما نقول هذه الورقة بيضاء فذلك على سبيل المماثلة ، لأن الذي يقال على ، ويوجد في ، أمر ذاتي مفرد ، ولا يقال إلا على نفسه . فإذا قلنا زيد أبيض فحمل البياض على زيد ليس إلا للدلالة الغالبة ولا يعني ذلك أن الأبيض اسم لزيد أو حدّ لـ ٣٠. ويُلفت ابن رشد النظر إلى أن استخدام الأسم المشتق أبيض بين البياض ـ للدلالـة علـى ويُلفت ابن رشد النظر إلى أن استخدام الأسم المشتق ـ أبيض بين البياض ـ للدلالـة علـى

٢ : منطق أرسطو: "كتاب المقولات" تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، مرجع سابق ص ٣١.

٣ : ابن رشد: نص تلخيص منطق أرسطو، مرجع سابق، ص ٢٨.

موضوع الكيفية من جهة التعريف له فإنه قد يكون اسماً له ، وحينئذ نقول إن المحمول يعطي اسم الموضوع ولكنه لا يحده ، إذ لا يمكن أن يكون حدّ البياض حدّ زيد مثلما كان يظن أبرو نصر الفارابي وهو أمر يعتقد ابن رشد أن الفارابي حكاه عن المفسرين أ.

٣ ــ التي تقال على موضوع وهي في موضوع.

ومثال هذا الصنف من الموجودات هو " العلم " باعتبار وصفه بالموجود الذي يقــــال علـــى موضوع ويوجد في موضوع " .

التي تقال لا على موضوع وليست في موضوع .

ومثال هذا الصنف هو إنسان ما " أو " فرس ما " أي يقال على ولا يوجد في ".

يستفاد مما سبق أن الموجود الأول والثالث يتفقان من حيث قابلية كل منهما للحمل، ويختلفان في كون الثالث لا تقوم له قائمة إلا بما هو فيه ، أي ألهما يتفقان صورياً مسن حيث الدرجة ويختلفان وجودياً ، أما الموجود الرابع والثاني يتفقا في القول صورياً في الدرجة ويختلفان وجودياً ، بينما يقع الرابع وجودياً مع الموجود الأول، ويتعاكس بإطلاق مع الموجود الثالث.

ويلاحظ في هذا التعاكس المطلق أنه يلزم اتحاد موضوع القول وموضوع الوجود في الأقـــوال التي يكون موضوعها من الصنف الرابع ومحمولها من الصنف الثالث ، وعليه يكـــون الجــــوهر الأول هو الموجود الذي لا يُحمل على موضوع في مستوى القول ولا يوجد في موضوع علــــى مستوى الوجود .

١ : المرجع السابق، الموضع نفسه.

٢ : انظر منطق أرسطو "كتاب المقولات "الفصل الثاني ، تحقيق د.عبدالرحمن بدوي مرجع سابق ص ٣٢

٣ : المرجع السابق، الموضع نفسه.

وفي الفصل الخامس يتابع الحديث عن الجواهر الثواني إذ يقول : " فأما الموصوفة بأنما حواهـــ, أيضاً " أ ، وفي عبارة (ومع هذه الأجناس هذه الأنواع) صياغة تثير الغموض واللبس والإجمـــال حيث إن " لفظة الأجناس " لم يسبق ذكرُها ليشار إليها بأداة الإشـــارة " هــــذه " ولا يبـــق إلا افتراض إحالتها على " الجواهر الأوّل " وفي هذه الحالة يُفترض الصياغة التالية : " وأحناس هـذه في موضوع ، والمثال الذي يقدمه أرسطو هو " الإنسان " وجنسه " الحي " فيقــول : " ومثــال ذلك أن إنساناً " ما هو في نوع ، أي في الإنسان ، وجنس هذا النوع الحسبي فهذه الجواهر توصف بأنما ثوان كالإنسان والحيّ "٢. فبالعودة إلى مثال الموجودات في الصنف الرابع وهــــو " إنسان ما " وجدنا تعريفه بأنه ليس في موضوع ، وهو في المثال المذكور آنفا " إنسان ما في نوع " فيبدو الأمر هنا مشوب بالغموض والتردد إلا أن هذا التردد يمكن له أن يرتفع إذا فُهم المشـــال الأحير على أساس الاشتمال والتضمن على النحو التالي : بأن " إنساناً مــا مشــمول بنــوع " و باعمال الذهن في أصناف الموجودات الأربعة نجد ما يلى : إن التي تقال إمـــا أنهـــا توجـــد في موضوع أو لا توجد في موضوع ، والتي توجد في موضوع أما يُحمل أسمها ولا يقال حدها، أو لا يُحمل أسمها ولا يقال حدّها ، وهو ما نلحظة في الكيفيات مثل البياض والسواد فه من الموجودات التي تقال وتوجد في ، غير أن حملها كما هي على الموضوع لا يجوز إلا قـــولاً مــن الاسم المشتق منها مثل " أسود " و " أبيض " ، والتي لا توجد في موضوع يحمل أســــمها ويقال حدها وعليه يكون المعنى الثاني للجوهر هو ذلك الموجود الذي إن قيل على موضـــوع، قيل بالضرورة بالاسم والحدّ معاً بشرط دخول الموضوع في الصنف الرابع من الموجودات ، وهذا بدوره يكشف عن أن بعض الأنواع وبعض الأجناس تستمد جوهريتها من جوهرية ما تُقال عليه

١ : المرجع السابق، الفصل الخامس، ص ٧١.

٢ : المرجع السابق، الموضع نفسه.

ضرورة بالاسم والحدّ ، باعتبار شدة ملاءمة المحمول ودلالته على الموضوع ومن ثم فإن كل أمر دلا دَلاَلة مُلاء مة على حوهر فهو حوهر أ. وهو ما يؤكده ابن رشد في تلخيصه للفصل الخامس إذ يقول : " والأنواع من الجواهر الثواني أولى بأن تسمى حوهراً من الأجناس لألها أقرب إلى الجوهر الأول من الأجناس، وذلك أنه متى أجيب بكل واحد منها في حرواب ما هو الشخص الذي هو الجوهر الأول كان حواباً ملائماً من جهة السؤال بما هو ، إلا أن الجواب بالنوع عند السؤال بما هو أكمل تعريفاً للشخص المشار إليه وأشد ملاءمة له من الجواب بجنسه أ. فحمل النوع إنسان على أشخاصه عند تحديدها أكمل من إدراجها تحت الجنس " حيوان " باعتبار أن الإنسانية أكثر خصوصية وملاءمة لأشخاصها عن الحيوانية كذلك الأجناس تُحمل على الأخناس تماماً الأنواع موضوعة لها والعكس غير صحيح ، فالأنواع لا تُحمل على الأجناس تماماً كسائر الجواهر الأول موضوعة لها والعكس غير صحيح ، فالأنواع لا تُحمل على الأخناس تماماً الجوهر بالنسبة لأشخاصها من الأجناس لألها أقرب من الجواهر الأول .

من هنا فالأنوع والأجناس لا تختلف في ملاءمتها لأشخاصها وإنما تتدرّج بناءً على درجة بيان دلالتها لها . وبناءً على ذلك فإذا رمزنا للموضوع بالرمز " أ " والمحمول بالرمز " ب " فان أن " أ " أولى بالوضع من " ب " ، وكان من شأن " ب " أن يُحمل عليه أو يوجد فيه ، فإن " أ " أولى بالاتصاف بالجوهرية ، ولما كان الجواهر الأوّل موضوعة لسائر الأمور كلها ، وسائر الأمور عمولة عليها أو موجودة فيها فمن ثم كانت أحق وأولى بأن توصف جواهر ، وكذلك الأمر نفسه بالنسبة إلى أنواع الجواهر الأول وأجناسها قياساً ، باعتبار أن سائر الأمور التي ليست تُحمل على هذه الأنواع والأجناس وانطلاقاً من هذه الحجة يمكن تحديد الأمور التي ليست

١ : د. محمد مرسلي: "الجوهر" عند أرسطو، مجلة كلية الآداب، الرباط، المغرب ١٩٩٤ م ص ٦١، ٦٢.

٢ : ابن رشد: تلخيص منطق أرسطو، مرجع سابق، ص ١٩.

٣ : المرجع السابق، الموضع نفسه.

٤ : د. عمد مرسلي: "الجوهر" عند أرسطو، مرجع سابق، ص ٥٦.

أهلاً بالجوهرية فمن بين الحالات الأربع التي يعطيها الفصل الموصول في مقدم الحجه " إما أن يُحمل على وإما يوجد في " نجد الصنف الثاني والرابع من الموجودات مستبعدان أصلاً، وهمي " التي لا تقال على وتوجد في " ويبقى الصنفين: الأول " المي تقال على وتوجد في " ويبقى الصنفين: الأول " المي تقال على ولا توجد في " فبالنسبة للصنف الأول: إذا نظرنا إلى المحمول بغض النظر عن أي موضوع سنجد أن المحمول من الصنف الثاني " المسلوبي لا يقال على ويوجد في موضوع " جدير بالاتصاف بالجوهر وإن كان من الضروري الالتفات إلى الموضوع والنظر فيه على حدة ، فإن كان من صنف لا يوجد في موضوع أصلاً فيكون هو الآخر جوهراً ، وفي هذه الحالة يكون لدينا جوهران أحدهما موضوع والآخر محمسول أو بمعين الموضوع أولى بالاتصاف بالجوهر الحمل حوهر على حوهر ، كان الجوهل الموضوع أولى بالاتصاف بالجوهرية من الجوهر المحمول .

فإذا كان القول: " الإنسان حي " فإن " الإنسان " أولى بالاتصاف بالجوهر من " حي " وفي القول: " محمد إنسان " فإن " محمد " أولى بالاتصاف بالجوهر من " إنسان " ، أما إذا كان الموضوع مما يوجد في غيره فإنه ليس بجوهر وبالتالي يمتنع أن يكون ما ليس بجوهر أن يكون ما موضوعاً لجوهر ، كذلك المحمول إذا لم يوجد في الموضوع الذي حُمل عليه فهو إما موجود في موضوع آخر ، وإما غير موجود في موضوع البتة فإن كان موجوداً في موضوع آخر فهو ليسس بجوهر ، وإذا كان غير موجود في موضوع البتة كان أحق بأن يتصف بالجوهرية ويترتب على ذلك أن الجوهر أولى بأن يكون موضوعاً مما ليس بجوهر . أما بالنسبة للصنف الثالث: " السي تقال على وتوجد في " فإن المحمول في القول أي " ب " ليس بجوهر لأنه يوجد في موضوع ، ويكون الموضوع أي " أ " أحق بالجوهرية باعتبار اتحاد موضوع القول وموضوع الوجود في الأقوال التي يكون موضوعها من الصنف الرابع ومحمولها من الصنف الثالث .

١ : انظر ص ٢١٨ من هذا البحث.

يستفاد مما سبق أن الجوهر أولى بأن يكون موضوعاً مما ليس بجوهر ، ولا يمكن لما ليس بجوهر أن يكون موضوعاً أولى بالاتصاف بالجوهرية من الجوهر الذي يكون موضوعاً أولى بالاتصاف بالجوهرية من الجوهر الخمول وعليه يكون الأصل في الجوهر أن يكون موضوعاً ، وإن حُمِل ، حُمِل على مجوهر أي أن الأصل في الجوهر أن يكون موضوعاً وإن حُمِل ، حُمِل على مثله ، والأصل فيما عداه أن يكون محمولاً ، وإن وُضِع ، وُضِع لمثله وعليه فإن الجواهر الأول ليست في موضوع ، ولا تقال على موضوع ، وأما الجواهر الثوان (أنواع وأحناس الجواهر الأول) فهي التي تقال على ولا توجد في ، ومن ثم تكون الصفة التي تعُم الجواهر الأول والجواهر الثواني هي أهما ليسا في موضع ، وبقية الفصل الخامس يتابع تحديد خصائص الجواهر ويمكن حصرها فيما يلي :

أن كل جوهر ليس في موضوع ، وجميع ما يقال على نمط المتواطئة أسماؤها ، وكل جوهـــر يدل على موجود ما ، وكذلك الجوهر لا ضد له ، ولا يقبل الأشد أو الأضعف ولا الأكـــثر أو الأقل . مما سبق يتضح أن مفهوم أرسطو للجوهر يصدق على الموجود الفرد باعتبار أن سائر المقولات هي أعراض تلحق بهذا الوجود ، أو محمولات تحمل عليه ، والموجودات المحمولة علـــى موضوع والتي ليست في موضوع هي التي تحدد جوهر ذلك الموضوع وماهيته ، وهذا يعـــي أن المحمولات التي هي ماهية الشيء ، أي التي تحد معنى الشيء المفرد ، فإلها الشيء المفرد بعينـــه ، من أولوية للجوهر من حيث الحد إلا لأنه يدخل في تحديد أي مقولة أو عرض . هــذا من جهة ومن جهة أعرى يلاحظ أن الجوهر متقدم في الرتبة على أعراضه من حيث الزمـــان ، والتي تتبدل عليه دون أن يلحقه تبديل ، وبالتالي فإن المعرفة الحقيقية لشـــيء مــا لا تكــون إلا بمـعرفة جوهره لا بأعراضه . والمقصود بالجوهر الفرد هنا هو الكائن المركب من مادة وصورة ، وكذلك الكائنات العاقلة المركبة من نفس وحسد .

١ : ابن رشد : تلخيص منطق أرسطو ، مرجع سابق ص ٢١ .

٢ : ابن رشد : تلخيص منطق أرسطو ، مرجع سابق ص ٨ .

٣ : المرجع السابق ص ٨ ، ٩ .

ويصدق أيضاً على المادة القابلة للأضداد والكون والفساد سواء كان لمادة خاصة _ حديد ، خشب _ أو مادة عامة " الهيولي " أو مواد موجودات الطبيعة " الأخلاط الأربعة " "والجوه_ " يقال ثالثاً على كل ما عرّف ماهيـة شيء ما " أي شيء من المقولات العشر " " ، ويدحـ ل في ذلك أيضاً الأنواع والأجناس التي يدعوها أرسطو بالجواهر الثواني .

أما إذا انتقلنا إلى أنواع الجواهر لدى أرسطو نجد أنه يصنفها إلى ثلاثة أنواع:

النوع الأول:

هو "صورة الأجسام البسائط ، وهي غير آلية .. ""، وهو مفارق للحس لا تلحقة الحــركة ، ويمثل موضوع العلم الإلهي ويشتمل على العقول المفارقة التي تحرك الأجرام السماوية ، وعلـــى النفس الناطقة التي تفارق الجسد ، والمحرك الأول الذي لا يتحرك .

والنوع الثاني :

هو " صورة الأحسام الآلية وهي النفوس .. "³، أي الأحسام القابلة للكون والفساد وهـــــي الأحسام الطبيعية والتي تمثل النفس علة الحركة .

٢ : المرجع السابق : الموضع نفسه .

٣ : ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة ، مرجع سابق ، ص ٣٠ .

٤ : المرجع السابق : الموضع نفسه .

والنوع الثالث :

هو " صورة الأجرام السماوية ، وهي تشبه البسائط من جهة أنها غير آلية ، وتشبه الآلية مسن جهة أنها غير آلية ، وتشبه الآلية مسن جهة أنها متحركة من تلقائها .. " أي الأحسام غير القابلة للفساد ، ولكنها قابلــــة للحركــة المكانية التلقائية ، وهي الأجرام السماوية المركبة من العنصر الأثيري .

من هنا نجد أن أرسطو قد استخدم لفظ الجوهر بمعنى مساو للماهية أوهو ما أشار إليه ابسن رشد بقوله: "أما المحمولات التي هي ماهية الشيء ، أعني التي تفهم جوهر الشيء المفرد ، فإنها الشيء المفرد بعينة ... أعني بأنها تعرّف جوهر المفردات " . كما أنه يستخدم اللفظ نفسه بمعين الصورة أو المثال الأفلاطوني المفارق باعتبار "أن في المركب جوهراً غير الاسطقسات، وهي المسماه صورة ، ولما كانت الحدود ... إنما تأتلف من جنس وفصل ، ... وأنها من حيث هيي المنات ليس لها وجود حارج الذهن ، ولا هي بوجه من الوجوه أسباب المحدودات ، فبيسن أن الجنس ليس شيئاً أكثر من محاكي الصور العامة للمحدود التي تجرى منه مجرى الهيولي ، إذ كسان هذا شأن الهيولي "، علاوة على أن مماثلته الجوهر بالجسم " تبين أن الجواهر المحسوسة ثلاثة

١ : المرجع السابق، ص ٣١.

٢: حيث يحدد أرسطو الماهية بألها مجموع صفات الشيء الضرورية والكافية لأن تشير إلى ما هو محدد في الجوهر ، ويذهب في كتاب " الطوبيقا " إلى أن القضية التي تبرز الماهية تسمى تعريفاً ، وفي كتاب " ما بعد الطبيعة " يؤكسد أن العلم يظهر ماهيات الموضوعات، إضافة إلى أن الحد عنده يعتبر قمة العلم ، والتوصل إلى الماهية هو غاية العلم باعتبار أن ذلك (أي الحد) يعطينا جوابساً عن سؤال ما هو ، انظر ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، د.سالم يفوت،مرجع سابق ، ص ٩٠٧ وفي التحليلات الثانية يؤكد أرسطو على أن الحد هو قول يعبر عن ماهية الشيء وفي التعاريف لهتم علما الخصوص بمسألة الهوية أو الاعتلاف ، وكذلك يذهب إلى أن التعريف يدور حول ماهية الشيء وحول الجوهر وهذا يجعلنا نستدل على أن أرسطو يماثل بين هاتين الكلمتين ويساوي بين معنيهما لمزيد من التفاصيل انظر المرجع السابق الموضع نفسه .

٣ : ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة ، مرجع سابق ص ٤٤ .

٤ : المرجع السابق ، ص ٦٠ .

مادة، صورة ، والمجتمع منها ... وظاهر أن الاسم إنما يدل في الأشهر على المجتمع منها .. "أ هذا التثليث في مفهوم الجوهر _ أي مماثلته للمعنى المفارق تارة ، والمعينى الطبيعيي المحسوس للأحسام المتحركة من تلقائها أي الأحرام الأحسام الآلية تارة ثالثة _ هذه الأقنومية في معاني الجوهر والماهية هو ما أثار ابن حزم وحدى به إلى رفع الانهام عن هذه الاستعمالات للفظ ، خاصة وأن ابن حزم لم يتوان في تعرف اللغة اللاتينية ، والواضح أن ابن حزم مع اطلاعة على اللغة اللاتينية كان يوازن بين دلالة اللفيظ في اليونانية ودلالته في اللغة العربية لكي تستقيم الفكرة فقد كان يُصلر في أحكامه اللغوية عن حيلد متحرر لا أثر للعصبية فيه وفي محاولته الناجحة في توضيح مصطلحات المنطق حين أراد تقريبه إلى قراء العربية"، يقف كثيراً ويجتهد حتى ينتقي المصطلح الموفق الذي يفهم المراد منه بمحرد

١ : المرجع السابق، ص ٦٥.

٢ : سعيد الأفغاني: نظرات في اللغة عند ابن حزم الأندلسي، دار الفكر بيروت ١٩٦٩، ط: ٢، ص ٢١، ٢٢.

٣ : سعيد الأفغاني : نظرات في اللغة عند ابن حزم الأندلسي ، دار الفكر بيروت ١٩٦٩ م، ط: ٢ ،ص٢٢٠١ .

ففي تحديده الأدوات الاستفهام نجده وقد وضع اسم الاستفهام (ما) ليسال به عن "الجنس والنسوع" ، ووضع الأداة (أي) للسوال عن " الفصل " في المتساويات حنساً ونوعاً ، ثم أحس بفضل المصطلح اللاتيني في لغته فسحل أسفه بعسد بسذل الجهد بقوله: "اعلم أن اللغة العربية لم تمكن العبارة فيها بأكثر بما ترى ، على أن السسوال بس(ما) والسوال بس(أي) قسد يستويان في اللغة العربية وينوب كل واحد من هذين اللغظين عن صاحبه ويقعان بمعنى واحد ومن أحكم اللغسة اللطينية عرف الفرق بين المعنيين اللذين قصدنا في الاستفهام ، فإن لفظ الاستفهام فيها عن العام غير لفظ الاستفهام عن أبعاض ذلك العسام ببيسان لا يخيل على سسامعه أصلاً " انظر التقريب لابن حزم، مرجع سابق حسد: ٤ ، ص ١٠٩ ، ١١٠ ، وفي حديثة عن الكمية يقسول ابن حزم: " والكمية لا تقبل الأشد ولا الأضعف كذلك لا تقسول: زمان أشد زمانية من زمان ولا أضعف.وخاصة الكمية التي لا ترجد في غير كمية ، ولا يخلو منها نوع من أنسواع الكمية فهي مساو وكثير وقلبل وزائد وناقص .. وهكذا في جميع أنواع الكمية ..وهذه عبارة لم تعسط اللغة العربية غيرهسا ، وقسد تشسار كها فيسها الكيفية، وهذا يستبين في اللغة اللطينية عنسدنا استبانه ظاهرة لا تختل ، وهي لفظة تختس مها اختصاصاً بيناً لا إشكال فيه ، وذن سائر المقسولات لا توجد لها ترجمة مطابقة في العربية، فإنما يصار في مثل هذا إلى الأبعد من الاشكال علسى حسب الموجود في اللغة "انظر: التقريب لابن حزم ، مرجع سابق ، حسن ؟ ، ص ١٥٣ . وفي باب الكيفيت قسري بها المالي تخص جميع الكيفيات ولا تخلو منها كيفية أصلاً فهي شبيه ولا شبيه ، فإنك تقول هذا الصدق شسسبيه بها الصدق المسدق وهذا الكذب غير شبيه بهذا الصدق ، وهكذا في كل كيفية ، وقد ذكرنا قبل أن هذه عبسارة لم نقسدر في اللغة المستورة وهذا الكذب غير شبيه بهذا الصدق ، وهكذا في كل كيفية ، وقد ذكرنا قبل أن هذه عبسارة لم نقسدر في اللغة المدق المدة وهذا الكفرة من الاشكار المدق المدق المدة المدق المدة المدق المدة المدق اللغية اللهدة المدة المدة

ولهذا التردد في مفهوم الجوهر أثره الواضح لدى مفكري الإسلام إذ نجد لدى ابسن سينا الجواهر أربعة: ماهية بلا مادة ، ومادة بلا صورة ، وصورة في مادة ، ومركسب من مادة وصورة أولى الأشياء بالوجود هي الجواهر ، ويتلوها الأعراض ، وأولى الجواهسر بالوجود الجواهر التي ليست بأجسام ، وأول الموجودات في استحقاق الوجود الجوهسر المفارق غير الجسماني ، ويتلوه الصورة، ويتلوه الجسم ، وتتلوه الهيولي المحضة ، إذ هي محل لنيسل الوجود

العربية على أبين منها ، ولها في اللطينية لفظة لائحة البيان غير مشتركة و لم توحد لها في العربية ترجمة مطابقة لها فصريا اقرب ما وحد رافعاً للإشكال ". انظر أيضاً التقريب لابن حزم ، مرجع سابق ص ١٥٥، ١٥٦، ومن ذلك أيضاً تعريبه لبعض مفاهيم المنطق اليوناني إذ يقول: " واعلم أن القضيتين المذكورتين (المقدمة الكبرى والمقدمة الصغرى) إذا احتمعتا سمتهما الأوائل " القرينة " وأعلم أن باحتماعهما — كما ذكرنا — تحدث أبداً عنهما قضية ثالثة صادقه أبسداً لازمة ضرورة لا محيد عنها وتسمى هذه القضية الحادثة عن احتماع القضيتين الأولى والثانية " نتيجة " لألها انتحت عن تينك القضيتين ، والأوائل يسمون القضيتين والمتبحة معا في اللغة اليونانيسة " السلحسموس "، وكلمة سلحسموس في اليونانية تعني الحامسع من حيث علاقة الربط بين المقدمتين والمتمثلة في الحد " الأوسط " وتسمى الثلاث كلها في اللغمة العربيسة " الملمورة فيقول : ذكر الأوائل أن المهملات لا تنتج كما ذكرنا في المتغيرات سواءً سواءً ،وهذا في اللغة العربيسة قول لا يصح ، وإنما حكى القوم عن لُغتهم ، لكنا نقول إن المهملة ما لم يبين الناطق بما أنه يريد بما بعض ما يعطى اسسمها أو لم ينع من العموم بما مانع ضرورة فإنما كالمحصورة الكلية ولا فرق.. " انظر كتابه " التقريب " ، حسن : غ ، ص ٢٢١، ٢٠٠ وهذه الرؤية الحزمية لتوكد أن ابن حزم في شرحه للمستعلق لم يتخل عسن موقفه ومنهجه فلم تكن مهمته التوضيست والانيسازيقط بل النقد البناء كلما دعت الضرورة وهسو أمر يؤكد أنه لم يكن مقلداً لخطى سابقيه فهو كما سلف يمقت التقليد ، و لم يصدر أحكامه وانتقاداته متسرعاً دون تمحيص وترو وإنما عن تأمل وحياد تام.

١ : سعيد الأفغاني : نظرات في اللغة عند ابن حزم الاندلسي "محاضرة ألقيت في مهرحان ابن حزم والشعر العربي في مدينة قرطبة
 عناسبة مرور تسعمائة عام على وفاة ابن حزم .دار الفكر. بيروت ص ٣٦،٣٥ .

وليست سببا يعطى الوجود ثم العرض! والفكرة الرئيسة التي أخذ كما ابن سينا هي كون الجوهو بصفة " أنه الموجود لا في موضوع " لا أي الشيء الذي له ماهيته وخاصيته في الأعيان بشرط أن لا يكون في موضوع ، وأن تكون هذه الماهية للماقما جوهرا كالفرس مثلا، هو جوهر، لا لأنه على نحو فردي عياني مشخص ، بل لأنه فرس فحسب باعتبار أن الوجود محسوس ومعقول معلى ومع ما تقدم نجد ابن سينا يقرر أنه لا يجوز أن تفارق الصورة الجسمية وتكون موجودة بالفعل ، " لألها إن فارقت فإما أن تكون ذات وضع أو لا تكون ذات وضع ، فإن كانت ذات وضع ولا تنقسم عصل لذي الوضع " غير " ألمنقسم انفراد قوام " " وينتهي ابن سينا من تحليله هذا إلى أن المادة لا تتعرى عن الصورة الجسمية وفي ذلك مجاراة للزعة الأرسطية إلا ألها تتعارض مع ما ذكره آنفا عن وجود مادة بلا صورة ثم بخده يضطر إلى التخلي عن رأي أرسطو عند الحديث عن الجواهر المفارقة ". بينما الجوهر لـدى " بحمولا وشاغلا لمكان أو غير شاغل لمكان ، ووجدنا الجسم تتعاقب عليه الألوان ، والجسم قلم، فيينما نراه أبيض ، صار أخضر ثم صار أحمر ، كالذي نشاهده من الثمار، فعلمنا يقينا أن الـذي عدم غير الذي وحد ، وعلمنا يقينا أنه غيره بلا محالم له لأنه لو كان إياه لعدم الجسم بعـدم لو له الأول فدل بقاؤه بعده على أنه غيره بلا محالة إذ لا يكون الشيء معدوما موجودا في وقـت

١ : د. عبد الرحمن بدوي. موسوعة الفلسفة، مرجع سابق، ص ٤٠.

٢ : ابن سينا: عيون الحكمة، مرجع سابق، ص٥٣.

٣ : حيث يؤكـــد ابن سينا أن الموجود ليس هو المحسوس فقط بل هناك وجود غير محسوس هو المعاني الكلية التي تشترك فيــــها
 أنواع المحسوسات ، انظر موسوعة الفلسفة ، د . عبدالرحمن بدوي ، مرجع سابق ، ص ٤٦ .

٤ : ورد في النص " الغير المنقسم " .

ه : ابن سينا : مرجع سابق ، ص ٤٩ .

٢ : د.عبدالرحمن بدوي ، موسوعة الفلسفة ، مرجع سابق ، ص ٤٦ ويلفت الدكتور عبدالرحمن بــــدوي النظـــر إلى أن هــــذا
 التناقض يقوم في صلب الفلسفة الإسلامية كلها لأنها جمعت بين أرسطو وأفلاطون في مركب متنافر منذ البداية في كثير مـــن
 المسائل .

واحد في حالة واحدة لأنه محال ، فصح أن هاهنا شيئاً غير الجسم ولا يحتاج في عقله مركبـــاً ، وإنما الكلام على المعاني ، لا على الأسماء ، وإنما جعلت الأسماء عبارات ، وتميسيزاً بسين المعساني ليتوصل الناس بها إلى مراداقم من المعاني والأشياء المطلوبات، لا فائدة في الاسم أكثر من هـــــذا "١٠. " فوجب أن يكون للحامل القائم بنفسه اسم يكون علامة له ينفصل به من المحمــول الــذي لا يقوم بنفسه ، ويكون أيضاً المحمول الذي لايقوم بنفسه اسم ينفصل به من الحامل القائم بنفســه ، فسمينا الحامل القائم بنفسه حسماً ، وسمينا المحمول القائم بغيره عرضاً لأنه عرض في الجسم، أي حل فيه وحدث فيه "٢، ومعنى هذا أن لا جسم إلا القائم بنفسه وكل ماعداه فهو عرض ، ولما كان الشيء القائم بنفسه الحامل لغيره هو عند ابن حزم "جوهر" فكل جوهر جسم وكـــل جسم جوهر "" ، ويؤكد ذلك بقوله : " فالجوهر هو جرم الحجر والحائط والعود وكل جرم في العالم ، والعَرَض ــ وهو الذي لايقوم بنفسه ولابد من أن يحمله الجسم ــ هو طولـــه وعرضـــه ولونه حركته وشكله وسائر صفاته التي هي محمولة في الجرم، وحسمية الجوهر لها أبعادهـــا في المنظومة الفكرية لابن حزم فهي تعبر عن وحدة النسق الفكري الحزمي في شرح وتوضيـــح مــا غَمُضَ من مصطلحات ومفاهيم منطقية نتيجة توعير الترجمات ، ولفت النظر إلى أخرى لم يكن المنطقي المسلم بحاجة إليها ، فهو بهذا التحديد للجوهر ينكر فكرة متيائيسة الجوهسر وصوريتسه المفارقة للمادة وإذا كانت المُثل بحسب رأي أفلاطون هي ماهيات الأشياء وماهية الشيء يجب أن تكون متضمنة فيه لا خارجة عنه فهذا أمر لا ينكره ابن حزم إذ الجوهر عنده قائم بنفسه حامل لأعراضه أو متضمنة فيه وهذا هو رسم الجوهر لديه° هذا علاوة على أن القول بالصور المفارقـــة

١ : ابن حزم : الأصول والفروع ، مرجع سابق ص ١٨، وانظر أيضاً كتاب الفصل لابن حزم ، المحلد : ٣ جـــ : ٥ ، ص ٦٦.

٢ : ابن حزم : المرجع السابق ، ص ١٩ ، وأيضاً " الفصل " ، المحلد : ٣ ، حـــ : ٥ ، ص ٦٧ .

٣ : ابن حزم : الفصل ، المحلد : ٣ ، حـــ : ٥ ، ص ٦٩ .

٤ : ابن حزم : التقريب ، مرجع سابق ، جـــ : ٥ ، ص ١١١ .

٥ : ابن حزم : التقريب ، مرجع سابق ، جـــ : ٥ ، ص ١٤٥ .

يضيف إلى العالم الواقعي عالم خيالات فيه من الموجودات الوهمية بقدر ما في هذا العالم الواقعـــ، من موجودات حقيقية ، وهذا ما حدى بأرسطو إلى استبدال فكرة الصور المفارقــــة للمــادة ، بأخرى ملازمة لها ، فالهيولي عنده لا توجد مفارقة ، كما أن الصورة لا توجد مفارقة أيضــــا ، فهما متلاحمان ماعدا فكرة الألوهية ، مع ملاحظة أن الهيولي لديه أدبى مرتبــة مــن الصــورة ، يشير إلى أن "كل من الهيولي والصورة أزلي أبدي لم يسبقة عدم ولا يصير إلى عسدم ، إذ لا يمكن للعدم أن ينتج وجودا ، كما لا يمكن للوجود أن يستحيل عدما، لكن الصورة متقدمة على الهيولي في الشرف والرتبة وأولوية الوجود" ، والصورة إذا كانت تمثل الوجـــود بـــالفعل عنـــد أرسطو فذلك لألها كلية ، إذ ألها مجموع الصفات التي تطلق على شيء من الأشياء ، وبها يتــــم كمالها ، بمعنى ألها الأصل في الماهية ، أما عن تمايز الأشياء واختلافها فإنما يرجع إلى الهيولي فـــهي الأصل في الهوية والشخصانية ، فتمايز أفراد النوع الواحد في الصفات العرضية إنمـــا يرجــع إلى الهيولي فلولا الهيولي لارتفعت الفردانية وأضحت الأشياء واحدة ومتماثلة ، إضافة إلى أن ماهيات الأشياء لا تستلزم وجود كليات مفارقة ذلك " لأن كليات الشيء المفرد هـــي الشـــيء المفــرد وخلقه فقط ، ولا سبيل إلى ثالث أصلاً ، أي لا سبيل إلى موجـــودات مفارقـــة بمعـــني المُثـــل الأفلاطونية والتي كان لها انعكاسها الواضح حتى على فكـــر أرســطو ، إضافـــة إلى مواجهـــة إرهاصات المجوس والصابئة والدهرية والنصاري تأثراً ببعض الأوائل، وكذلك مـــن جــرى في أثرهم من المتكلمين .

١ : د. محمد عبد الرحمن مرحبا: مع الفلسفة اليونانية، منشورات عويدات، بيروت، باريس، بيروت ١٩٨٠م ط:٢، ص ١٩٣٠

۲ : المرجع السابق، ص ۱۹۳.

٣ : ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة، مرجع سابق، ص ٤٤.

٤ : ابن حزم: التقريب، مرجع سابق، ج: ٤، ص ١١١.

إذ يقول: " وذهب قوم من المتكلمين إلى إثبات شيء سموه جوهرا ليس حسما ولا عرضـــا وقد ينسب هذا القول إلى بعض الأوائل وحد هذا الجوهر عند من أثبته أنه واحد بالذات قـــابل للمتضادات قائم بنفسه لا يتحرك ولا له مكان ولا له طول ولا عرض ولا عمسق ولا يتحسراً ، وحده بعض من ينتمي إلى الكلام بأنه واحد بذاته لا طول له ولا عرض ولا يتحزأ ، وقالوا إنه لا يتحرك وله مكان وأنه قائم بنفسه يحمل من كل عرض عرضا واحدا فقسط كساللون والطعسم والرائحة والجسة "١ ، ويرد ابن حزم على ذلك بقوله: " ليس في الوجود إلا الخالق وخلقه وأنه ليس الخلق إلا جوهرا حاملا لأعراضه ، وأعراضه محمولة في الجوهر لا سبيل إلى تعد أحدهما عسن الأحر "٢، وقول ابن حزم بحسمية الجوهر لم يكن عن تعسف وتزمت للرأي وإنما جاء عن تحقيق وتمحيص إذ يقول: " وحققنا ما أوقع عليه بعض الأوائــل ومن قلدهم اســم جوهر وقــالوا: إنه ليس حسما ولا عرضا فوجدناهم يذكرون الباري تعالى زلدى المحوس والصابئة ، والدهرية ، والنصاري فإنهم سموه في أمانتهم التي لا يصح عندهم دين لملكي ولا لنسطوري ولا ليعقــوبي ولا لهاروين إلا باعتقادها وإلا فهو كافر بالنصرانية) والنفس والهيولي والعقل والصورة ... وبعضهم قال : المراد بذلك الجسم متعريا من جميع أعراضه وأبعاده، وبعضهم قال المراد بذلك الشيء الذي منه كون هذا العالم ، ومنه تكون على حسب اختلافهم في الخسالق أو في إنكساره ، وزاد بعضهم في الجوهر الخلا والمدة اللذين لم يزالا عندهم يعني بالخلا المكان المطلق لا المكان المعهود ، ويعني بالمدة الزمان المطلق لا الزمان المعهود "". فلفظة الجوهر بالمعني الحزمي لا يجوز أن تطلــــق على الباري _ عز وحل _ ؟ ذلك لآن الخالق عز وحل" ليس حاملاً ولا محمولاً بوحـــه مــن الوجوه "أ، ولما كان كل قائم بنفسه قابل للمتضادات فهو جوهر ، وكل جوهر فقائم بنفســـه قابل للمتضادات حامل لها في ذاته ، خرج الباري عز وجل عن أن يكون جوهـــراً أو يسمى

١ : ابن حزم: الفصل، مرجع سابق، المحلد:٣، ج:٥، ص ٦٩.

٢ : المرجع السابق، الموضع نفسه.

٣ : ابن حزم: المرجع السابق، ص ٧٠.

٤ : ابن حزم: التقريب، مرجع سابق، ج: ٤، ص ١١١.

جوهراً ، لأنه تعالى ليس حاملاً لشيء من الكيفيات أصلاً ، فليس جوهراً " هذا إضافـــة إلى أن الجواهر لا ضدَّ لها أصلاً ، وإن وصفت بالتضاد في رأي ابن حزم فإنما يراد أنما تتضاد كيفيالهـــا فقط ، وبهذا المعنى بطل أن يكون الأول تعالى ضداً لخلقه لأنه عز وجل لا كيفية لــــه أصــلاً ، والتضاد لا يكون إلا في كيفية على مكيف ، فالباري عزّ وجل ليس ضداً ولا مضاداً ولا منافيــاً لا إله إلا هو "٢.

وأما النفس فهي في منظومة ابن حزم حسم طويل عريض عميق ذات مكان ، عاقلة مميزة ، مُصرَفَة للحسد"، وهي أي النفس قائمة بنفسها تقبل العلم والجهل والشَحاعة والجبن والسراهة والطمع وسائر المتضادات من أخلاقها التي هي كيفياها أ، وأما الهيولي فهو في مفهوم ابن حسزم الجسم نفسه الحامل لأعراضه كلها . ويذهب ابن حزم إلى أن تكلموا عليه منفصلاً عسن سائر أعراضه كلها من الصورة وغيرها ، والهيولي بهذا المعنى في رأيه محال ممتنع إذ يقول : " لا سبيل أن يوجد _ أي الهيولي _ خالياً عن أعراضه ولا متعرياً منها أصلاً ولا يتوهم وجوده كذلك ، ولا يتشكل في النفس ، ولا يتمثل ذلك أصلاً ، بل هو محال ممتنع جملة فالإنسسان الكلي وجميسع الأحناس والأنواع ليس شيء منها غير أشخاصه فقط فهي الأحسام بأعيالها " .

وأما الصورة فهي لديه "كيفية وهي تخليط الجواهر وتشكلها إلا أنها قسمان: أحدهما ملازم كالصورة الكلية لا تفارق الجواهر البتة ولا توجد دونهما ولا تتوهم الجواهر عاريمة عنها، والآخر تتعاقب أنواعه وأشخاصه على الجواهر كانتقال الشيء من تثليث إلى تربيع ونحسو

١ : المرجع السابق، ص ١٤٥.

٢ : المرجع السابق ، ص ١٤٤ .

٣ : انظر مبحث المفاهيم الكبرى: "النفس الإنسانية" ص ١٦٣ وما بعدها من هذا البحث.

٤ : ابن حزم : التقريب ، مرجع سابق ، حــ : ٤ ، ص ١٤٥ .

٥ : ابن حزم : الفصل ، المحلد : ٣ ، حـــ : ٥ ، ص ٧٣ .

ذلك "¹، وبالتالي فإن الصورة هي أعراض للجواهر ، منها الذي لا يفارقها كــــالصورة الكليـــة ومنها ما يتعاقب على الجواهر، وبما تتحول الجواهر من حال إلى حال آخر.

وكذلك العقل في منظومة ـــ ابن حزم ــ عرض محمول في النفس وكيفية لها . فهو في كـــل نفس ناطقة ، ويبرهن على كونه عرض فيها بأنه " يقبل الأشد والأضعف فنقول عقل أقوى مــن عقل وأضعف من عقل وله ضد وهو الحمق ، ولا خلاف في الجواهر ألها لا ضد لها وإنما التضــاد في بعض الكيفيات فقط ... وكذلك الجواهر لا تقبل الأشد والأضعف في ذواتها "٢، وعليه فــإن العقل فعل النفس ، وعرض محمول فيها وقوة من قواها لذا فهو عرض كيفية بلا جدال ".

وأما الذين يرون أن العقل لو كان عرضا لكانت الأجسام أشرف منه فيرد عليهم ابن حسزم بقوله: "وهل للجوهر شرف إلا بأعراضه ، وهل شرف جوهر قط على جوهر إلا بصفاته لا بذاته " ، وعليه فإن ابن حزم ينكر أن تكون الأجناس والأنواع والفصول جواهر لا أجساما ، ويعلق على ذلك بقوله: إن " الأوائل سمتها وسمت الصفات الأوليات الذاتيات جوهريات لا جواهر ، وهذا صحيح لأها منسوبة إلى الجواهر لملازمتها لها وألها لا تفارقها البتة ولا يتوهم مفارقتها فبطل قولهم " . أما عن الذين يظنون في القوى الذاتية ألها جواهر فهذا محال برأي ابسن حزم لألها بلا خلاف محمولة فيما هي فيه ، غير قائمة بنفسها ، وهذه صفة العسرض لا صفة الجوهر ، كما أنه ينكر وجود خلاء البتة إذ يقول : " ليس في العالم خلا البتة وأنه كله كرة مصمتة لا تخلل فيها ، وليس وراءها خلاء لا ملاء ولا شيء البتة وأن المهدة ليسب للأهد ،

١ : ابن حزم: المرجع السابق، ص ٧١.

٢ : ابن حزم : المرجع السابق ، ص ٧٢ .

٣: انظر مبحث المفاهيم الكبرى: "النفس الإنسانية" ص ١٧٠ من هذا البحث.

٤ : ابن حزم : الفصل ، الجلد : ٣ ، حــ : ٥ ، ص ٧٧ ، ٣٣ .

المرجع السابق ، ص ٧٣ ، وانظر التقريب ، حــ : ٤ ، ص ١٢٩ .

وقد يندهش العقل أمام وصف ابن حزم للفصول والأجناس والأنواع بأنها لا تقبل الأشد ولا الأضعف"، وهو الوصف نفسه الذي يعطيه للجوهر إذ الجواهر لا ضد لها ، والجوهر لا يقلل الأضعف فيقع توهم سحب الجوهر على الفصول والأجناس والأنواع، ومسن ثم تصدير حكم أن فقيهنا تناقض في آرائه ، ولكن بإمعان النظر نجد أن الفصل عنده صفة ذاتية تقوم بواسطتها الأنواع تحت الجنس وينفصل بعضها عن بعض وعدم قبول الفصول والأنواع والأجناس للأشد أو الأضعف باعتبار ألها لا تقع إلا وقوعا مستويا على ما تقع عليه .

ولما كان الجوهر _ في مفهوم ابن حزم _ دون سائر الأشياء .. موجود بنفســـه وســـائرها متداول عليه ، وكلها موجود به ولا سبيل إلى أن توجد دونه إضافة إلى أن الجوهر وإن كـــان لا يوجد دونها أيضا البتة ، فقد يوجد دون بعضها ، فالمستفاد من ذلك أن الجوهر يمثل الموضــوع في القضية ولا يمكن البتة أن يكون محمولا ، ومن ثم فإن كل أمر دل دلالة ملائمة على جوهـــر فهو في هذه الحالة حمل جوهري بمعنى الصفات الجوهرية لا بمعنى الجوهر ، ذلك لأن الجوهــر لا يحمل على جوهر آخر باعتبار أن الجوهر دائما في مفهوم ابن حزم يكون قائما بنفســه حــاملا لأعراضه أي أن الأصل في الجوهر في المفهوم الحزمي أن يكون موضوعا ولا يحمل البتة وما عــداه يكون محمولا على الموضوع أو موجودا فيه ، والمحمول لدى ابن حزم ليس بمعنى المتمكن ، ذلــك لأن المحمول إنما يكون " في الصفات التي تبطل ببطلان ماهي فيه ، كبياض زيد وحياتــه ، فـــإن زيدا إن بطل ، بطلت حياته وبياضه بلا شك ، وقد يبطل أيضا بياضه ولا يبطل زيد بل يكــون

١ : ابن حزم: الفصل، الجحلد: ٣، ج: ٥، ص ٧٠، ٧١.

٢ : انظر مبحث المفاهيم الكبرى: "ماهية النفس" ص ١٦٦ من هذا البحث.

٣ : ابن حزم: التقريب، المرجع سابق، ج: ٤، ص ١٢٩.

٤ : المرجع السابق، ص ١٤٤.

صحيحاً سوياً إما لشحوب ، وإما لبعض الحوادث ، أما المتمكن إنما نقوله في الجواهر التي تبطل ببطلان ماهي فيه ، ككون زيد في البيت ثم ينهدم ويصير رابية أو هدة ، وزيد قائم صحيح ينظر في أسبابه ... وهكذا أجزاء الجسم في الجسم ، إنما هي متمكنة لا محمولة "1.

وعليه فالاسماء في النسق الحزمي تنقسم " أقساماً أربعة : إما حاملة ناعته ، وإما حاملة منعوته ، وإما محمولة ناعته ، وإما محمولة منعوته " ، ويحدد معنى ناعته بألها التي تقال على جماعة أشخاص تحتها فتسمى تلك الأشخاص كلها بذلك الاسم ، وأما معنى منعوته أي تسمى باسم واحد وهي جماعة . والحاملة عنده التي تقوم بأنفسها وتحمل غيرها ، والمحمولة : أي التي لا تقوم بأنفسها "ثم يصنف الحمل إلى اثنين :

حمل جوهري: ويكون إما أعم ، وإما مساو ، ولا يكون أخص أصلاً أما الحمل الجـــوهري الأعم : مثل قولنا : " الإنسان حي " فإن الحياة تحمولة في الإنسان حملاً جوهرياً إذ لولا الحيــلة لم يكن إنساناً ، ولما كانت الحياة في غير الإنسان كان ذلك الحمل أعم .

وأما الحمل الجوهري المساوي: مثل كون الحياة في الحيّ فإنها مساوية للحي إذ لا حياة في غير الحي ، ولا حي في العالم بلا حياة ، وينوه ابن حزم هنا إلى أن " تسميتنا الخالق تعالى حياً لنس على هذا الوجه وإنما سميناه بذلك اتباعاً للنص ، ولولا ذلك لم يجز لنا أن نسسميه حياً إذ الحياة ليست إلا قوة تكون بها الحركة الإرادية والحس ، وكلا الأمرين منفي عن الباري عز

١ : المرجع السابق، ص ١٤٣.

٢ : المرجع ١٣٩.السابق، ص ١٣٩.

٣ : المرحع السابق، الموضع نفسه.

وجل" .

والحمل الجوهري لا يكون أخص أصلاً ، لأنه والحالة هذه لا يكون حوهريــــاً باعتبـــار أن الجوهري هو ما لم يتم جميع النوع إلا به .

وأما الحمل العرضي فمنه: الأعم، والمساوي، والأخص.

والحمل العرضي الأعم مثل قولنا للزنجي: "أسود "، فإن الأسود أعم مسن الزنجسي لأن الأسود موجود في الغراب، وغير ذلك.

وأما الحمل العرضي المساوي مثل قولنا للإنسان: "ضحاكاً " فالضحك لا يكون في غـــير الإنسان، ولا يكون إنساناً إلا ضحاكاً.

وأما الحمل العرضي الأخص مثل قولنا في بعض الناس: أطباء ، وفقهاء ، وما أشبه ذلك ، إذ هي صفات توجد في بعض أشخاص الإنسان ، إلا أنها لا توجد في غيره .

ويشير في هذا النوع من الحمل إلى احتمال أن يكون مما هو أخــــص الخـــاص ـــ الخـــاص المخصوصة ـــ كقولنا هذا الشخص هو زيد .

كما ينظر إلى الحمل ، من حيث القوة والفعل ، فيسميه بالحمل الممكن ، والحمل الواحب . فالحمل الممكن منه حمل أعم ، كالسواد يوجد في بعض الناس وفي غيرهم ، ويكون أخصص كالطب في بعض الناس لا في جميعهم ولا يوجد في غيرهم ، ولا يكون مساويا البتة كالضحك للإنسان. وأما الحمل الواحب فهو إما عام كالحياة للحي ، وإما مساو كالضحك للإنسان ، ولا يكون

١ : المرجع السابق : الموضع نفسه ، كما يشير ابن حزم في هذا الموضع إلى أن أسماء الله عز وجل مشتقة أصلا وليست واقعـــــة تحت شيء من الأقسام الخمسة التي ذكرها لكنها أسماء أعلام فقط ، لم يوجب تسميته تعالى بما دليل ، حاشا أننا أمرنا تعالى بأن نسميه بما ، وندعوه بما ونناديه بما ، لا إله إلا هو.وإنما دل البرهان على أنه تعالى أول حق واحد خالق فقط ثم نخبر عنـــه بأفعاله عز وجل.

١ : المرجع السابق، ص ١٤٠، بشيء من التصرف.

ويمكن عرض التصنيف السالف لأنواع الحمل الجوهري والعرضي في الشحرة التالية:

مثل العلم نوع من كيفيات النفس، وتحت أنواع كثيرة، وهو لها جنس جامع كالفقه والفلسفة، والعلم الكلي محمول في أنفس العلماء، وكل ناعت لما تحته من الأبواب والمسائل.

مثل علم كل امرئ على حيالـــه، وهـــي أيضاً مسائل كل علم وهي منعوته باســـم العلم الجامع لها.

> مثل الإنسان الكلي أو الإنسان المطلق يقال للنوع كله وهو حامل لصفاته مسن النطق والحياة واللون والطول والعسرض، باعت لكل أشخاص الناس وهو المسمى "الإنسان الجزئي".

مثل أشخاص النسوع كزيسد، وعمسرو وكلب خالد، وجمل عمسرو، وجميعسها منعوته، وهي حاملة لصفاتها من العلسسم والشجاعة والنطق والطول والعسرض ولا تكون محمولة البتة.

> ناعتة تقال على جماعة أشخاص تحتها فتسمى تلك الأشخاص باسم واحد

منعوتة تسمى باسم واحد وهي جماعة

> محمولة لا تقوم بأنفسها (أي الأعراض)

حاملة تقوم بأنفسها وتحمل غيرها (أي الجواهر). ١

وعلية يمكن تحديد مفهوم الجوهر وخصائصة في النسق الحزمي بما يلي :

- _ الجوهر هو الشيء القائم بنفسه ، القابل للمتضادات .
- _ الجوهر أول الرؤوس العشرة ، لأنه حامل لها ، وباقيها محمولة فيه .
- _ الجوهر مبدأ ليس فوقه جنس يقع تحت اسمه الجوهر ، وغير الجوهر".
- __ الجوهر وحده من جملة (المقولات العشر) قائم بنفسه ، وحامل لسائرها ، والتسعة الباقية عمولات في الجوهر وأعراض له وغير قائمات بأنفسها ...
 - _ الجواهر لا ضد لها أصلا ، وإن وصفت بالتضاد ، فإنما يراد ألها تتضاد وكيفياتها فقط .
- __ الجوهر لا يقال فيه أشد ولا أضعف ، وإنما يقع التضاد والأشـــد والأضعـــف في بعــض الكيفيات ".
- __ الكيفيات لا تقبل الأضداد قبول الجوهر للأضداد ، باعتبار أن بعض أنواع الكيفية هــــي الأضداد لأنفسها فهي محموله لا حاملة ، وفيها أجناس وأنواع أ.

١ : ابن حزم : التقريب ، مرجع سابق، ج:٤ ، ص ١٤٥ .

٢ : المرجع السابق ، ص ١٤٤ .

٣ : المرجع السابق ، ص ١١٦ .

٤: المرجع السابق ، ص ١١٨ وهو ما أشار إليه ابن رشد إذ يقول : " فقد لاح من هذا أنه لا واحد من الأعــــراض التسـعة (يقصد المقولات التسع) يمكن فيه أن يفارق الجوهر ، بل الجوهر متقدم عليه تقدم السبب على المسبب " ، كما يشــــير أن المقولات التسع موجودة في الجوهر ، وأن بعضها متقدما في وجوده في الجوهر على بعض ... انظر تلخيص ما بعد الطبيعـــة مرجع سابق ، ص ٢٠٠٣٩ .

٥ : ابن حزم : التقريب ، مرجع سابق، ج: ٤ ، ص ١٤٤ .

٢ : المرجع السابق : الموضع نفسه .

_ كل قابل للمتضادات فهو جوهر، وكل جوهر قائم بنفسه ، قابل للمتضادات، حامل لهـ في ذاته ، وهذا خرج الباري عز وجل عن أن يكون جوهراً أو يسمى جوهراً .

_ الأصل في الجوهر أن يكون حاملاً وليس محمولاً ، وما عداه محمولاً عليه أو موجوداً فيه".

ـــ إن حُمل جوهر على جوهر آخر ، يكون الجوهر المحمول بمعنى الصفات الجوهرية .

وفي ضوء ما سبق من تحديد للجوهر في منظومة ابن حزم ، فإن الجوهر لديه مبدأ ليس فوقـــه جنس يقع تحته اسمه الجوهر وغير الجوهر ، وفي " المدخل إلى إيساغوجي " وإن كان يسير علــــى منهج الأوائل في تصنيف الحدود الكلية ، إلا أنه يعبر عن موقفه اللا أرسطي إذ المبدأ في التقســيم للعالم " أي جنس الأجناس " الذي لا يكون جنساً أبداً هو الجوهر عنده .

ولما كان الجوهر حسما فإن " جنس الأجناس " أي المبدأ في القسمة إنما يتعلق بالمستوى المحسوس ، مع ملاحظة أن الجوهر لدى ابن حزم " محسوس بالعقل فقط ، وليس مرئيا ولا مذاقط ولا ملموسا ولا مشموما " فلك لأن الحواس لا تدرك إلا الكيفيات ، وفي ذلك يقول : " وإنما أوقعنا ما يقع تحت الحواس تحت الكيفية طلبا للاختصار وجمعا للكثير تحت اسم واحد ، ولأنهسا ترسم برسم واحد ".

أما الجنس عنده هو اللفظ الجامع لنوعين من المحلوقات فصاعدا ، وليس يدل على شــــخص واحد بعينه كزيد وعمرو ، ولا على جماعة مختلفين بأشخاصهم وأنواعهم كقولـــــك " الحـــي "

١ : المرجع السابق، ص ١٤٥.

٢ : المرجع السابق ، ص ١٤٤ .

٣ : المرجع السابق ، ص ١٤٢ ، ١٤٣ .

٤ : ابن حزم : التقريب ، مرجع سابق ، ص ١١٧ .

ه : المرجع السابق ، ١٢١ .

٦ : المرجع السابق : الموضع نفسه .

الذي يدل على الخيل والناس والملائكة وكل حي "\، وعليه فإن الجنس لديه ينقسم قسمين: جنس لا يكون نوعاً البتة وهو المبدأ ، أي الجوهر ، وجنس قد يكون نوعاً لل أما في حديثه عسن النوع يعلن عن موقفه اللا أفلاطوني إذ يحدد النوع بإدراجه تحت الجنس ، ولكن ليس على نمسط التصور الأرسطي الذي اعتبر النوع صورة مفارقة لما تحتها تأثراً بمثالية أفلاطون إذ يقول: "سمى الأوائل النوع في بعض المواضع اسماً آخر وهو "الصورة". وأرى هذا اتباعاً للغة اليونانية ، فربما كان هذا الاسم عندهم ، أعني الذي يترجم عنه في اللغة العربية بالصورة ، واقعاً علمى النسوع المطلق ، ولا معنى لأن نشتغل بهذا إذ لا فائدة فيه "، ويحدد النوع باللفظ الذي يطلق على كلل جماعة متفقة في حدّها أو رسمها مختلفة بأشخاصها فقط أ، ويشير إلى أن الجنس قد يجمع أنواعاً كثيرة يقع اسمه على كل نوع منها ، ويوجد حده في جميعها ، وتتباين هي تحته بصفات يختص كثيرة يقع اسمه على كل نوع منها ، ويوجد حده في جميعها ، وتتباين هي تحته بصفات يختص أما كل نوع منها دون الآخر ، وكذلك النوع عنده " ينقسم قسمين : نوع لا يكسون حنساً وهسو الذي فيه الوقف في القسمة "٥.

وإذا كان الجوهر هو المبدأ في القسمة فإن الوقف فيها يمثل نوعاً لا يكون جنساً البتة كالناس والخيل والنمور والياقوت والعنب وما أشبه ذلك ، " فإنه ليس تحت كل اسم من هذه الأسماء إلا أشخاصه فقط كزيد وعمرو ، وكل فرس على حدته ، وكل ياقوتة على حدها ، وكل عنبة على حدها " ، وهذا النوع الذي لا يكون جنساً هو نوع الأنواع إذ لا نوع تحته ، وإنما تحت على حدها " ، وهذا النوع الذي لا يكون جنساً هو نوع الأنواع إذ لا نوع تحته ، وإنما تحت أشخاصه فقط ، وهو بذلك يشير ضمنياً إلى العلاقة المتغيرة بين النوع والجنس إذ بسين طرق

١ : المرجع السابق، ص ١١٤.

٢ : المرجع السابق ، ص ١١٧ .

٣ : المرجع السابق ، ص ١١٥ .

٤ : المرجع السابق : الموضع نفسه .

٥ : المرجع السابق ، ص ١١٧ .

٦ : المرجع السابق ، جـــ : ٤ ، ص ١١٦ .

٧ : المرجع السابق : الموضع نفسه.

القسمة _ المبدأ فيها أو الرأس الأعلى كما يسميه وهو جنس الأجناس ، والوقوف في هو نسوع الأنواع _ تكون الأشياء جنسا من وجه ، ونوعا من وجه آخر ، جنسا لما يندرج تحتها، ونوعا لما يعمها . ويذهب ابن حزم إلى أن كل ما دون الخالق محدود ومحصور " فكل ما يسمى جنسا مما لا يكون إلا جنسا محضا ، ومما يكون جنسا ونوعا فإنه محدود عندنا وفي الطبيع _ أننا نقول: كل ما دون الخالق ينقسم قسمين : جوهر ولا جوهر ، فالجوهر هو الجسم ، والجسم هو الجوهر ولا شيء دون الخالق تعالى إلا جسم أو محمول في جسم " ، وكذلك أنواع الأنواع الأنواع الأنواع فهي محدودة في الطبيعة ولكننا لا نستطيع حصرها إذ يقول : " وأما أنواع الأنواع فإنها محدودة في الطبيعة غير محدودة عندنا " أي أن عدد هذه الأنواع من الحيوان والنبات والشجر والأحجار متناه في ذاته عند الباري عز وجل لا يزيد أبدا ولا ينقص " لقوله تعالى: ﴿ وتحت كلمت ربك صدقا وعدلا ، لا مبدل لكلماته ﴾ [الأنعام: 10] .

وكذلك قوله تعالى : ﴿وعلم آدم الأسماء كلها﴾ [البقرة: ٣١] لذا يذهب ابن حزم اتباعاً للنص إلى أن جميع الأنواع محصورة العدد لا زيادة فيها لإدخاله تعالى الكلية فيها والكليه لا تدخل إلا في ذي نهاية ، ولما كانت الأنواع تتمايز تحت الجنس بفصولها وخواصها فنحد ابن حزم يحدد معنى الفصل بأنه " ما يفصل طبيعة عن طبيعة ... وإذا توهمنا أن ذلك الفصل معدوم مما هو فيه ، مرتفع عنه فقد فسد الذي هو فيه وبطل البتة " ، إذ بالفصول تقوم الأنواع تحست الجنس وتتمايز عن بعضها البعض ، والفصول برأي ابن حزم " كيفيات لا تفارق ما هي فيه ولا تتوهم مفارقتها له إلا ببطلانه " ، وهي موجودة في الأنواع بالفعل ، وفي الجنس بالقوة .

١ : المرجع السابق : الموضع نفسه ، ص ١١٧ .

٢ : المرجع السابق ، ص ١٢٢ ، ١٢٣ .

٣ : المرجع السابق ، ص ١٢٥ ، ١٢٦ .

٤ : المرجع السابق ، ص ١٢٦ .

ه : المرجع السابق ، ص ١٢٩ .

٦ : المرجع السابق : الموضع نفسه .

أما الخاصة فهي عنده قسمين: " خاصة مخصوصة " و " وخاصة مساوية " ، وأما الخاصــة المخصوصة هي التي توجد " في بعض أشخاصه (أي النوع) لا في كلها ، وذلك مثل الشيب في حال الكبر ، فإنه فيما هو فيه في وقت دون وقت "١ بينما الخاصة المســـاوية فــهي في جميــع أشخاصه وهي عند ابن حزم " قد تقوم مقام الحدّ ، ويرسم بما ما كان فيه رسماً صحيحاً دائــــراً على طرفي مرسومة منعكساً . فإنك تقول : كل إنسان ضحاك ، وكل ضحاك إنسان ، فهذا هو الانعكاس الصحيح ، ويحدد وجه تمايز الفصل عن الخاصة بأن الفصل إذا توهمنا عدم___ عـن الشيء الذي هو فيه وله بطل هذا الشيء ، أما الخاصة فليست كذلك إذ يقول : " إن الفصل هو مالا يتوهم عدمه عن الشيء الذي هو فيه إلا ببطلان ذلك الشيء ، فإن النطق والموت إن توهـــم ألهما قد عدما من شيء لم يكن ذلك الشيء إنساناً البتة ، وأما الخاصة فبخلاف ذلـــك ، ولــو توهمنا الضحك معدوماً بالكل جملة واحدة ، حتى لا يعرف ما هو لم يبطل الإنسان ولا امتنع مـن أجل عدم الضحك أن يتكلم في النحو والفقه والفلسفة ، وأن يعمل في الدباج ... وغير ذلــــك ممــا ينتجه له النطق الذي هو التمييز ". وبالرغم من أن الأعراض كيفية مثل الفصل والخاصــة إلا أن ابن حزم يبرز ما تتميز به الأعراض ففي باب العرض يقول : " العرض العام هو الـــذي يُعـــم أنواعاً كثيرة ... وينقسم أقساماً فمنه ما يعرض في بعض الأنواع دون بعض ، ثم في بعض أحواله دون بعض "أ، ويذهب ابن حزم إلى أن في الأعراض أنواعاً وأجناساً وأشخاصاً ... وأن بعيض النوع لو توهم معدوماً لم يُعدم الجنس ، ألا ترى لو عُدم البياض لم يُعدم اللون لأنه بقي الســواد والخضرة والحمرة وغير ذلك ، ولكن لو عُدم الإنسان لم يعدم الحي ، لأنه بقي الخيل والدجــــاج وغير ذلك ، وكذلك لو عُدم الجنس لعُدِمَت جميع الأنواع البتة "٥.

١ : المرجع السابق ، ص ١٣١ .

٢ : المرجع السابق : الموضع نفسه .

٣ : المرجع السابق ، ص ١٣١ ، ١٣٢ .

٤ : المرجع السابق ، ص ١٣٢ .

الرجع السابق ص ۱۳۳ .

مما سبق يتبين أن ابن حزم يستخدم لفظ الجنس والنوع والفصل استخداماً دلاليساً (وقوع الأسماء على مسمياتها) باعتبار التحديد اللغوي للمعاني والمفاهيم أي ألها ليست مفاهيم بحسردة ، بل هي أسماء لها وظيفة في تحديد ما تطلق عليه ، ففي أقسام الكلام التي هي ذاتيات نجد السوال : " ما هذا " ؟ . استخبار يفيد الجنس ويكون الجواب عن ذلك هو " جسم " ، أما السوال : " ما هذا من الجملة التي سميت " ؟ استخبار يفيد النوع ، ويكون الجواب " النامي " ، وفي السوال : " أي شيء هذا من الجملة التي سميت " ؟ فهوا استخبار يفيد الفصل ويكون الجواب " النامي " ، وفي السوال السعف والخوص والورق والجريد المستطيل والثمرة التي تسمّى تمراً ا ، وهذا بدوره يؤكد أن رؤية ابن حزم للمنطق وعلاقته باللغة وإصراره على إبراز وظيفة المنطق في معرفة وتحديد أوصاف الأشياء مخالفاً بذلك أرسطو الذي يميل اعتبار الجوهر صورة أو ماهية مجاراة لأفلاطون ، إضافة إلى أن المعرفة الجدلية التي قد تكتفي بالأعراض والأوصاف فقط للم عصرفة الماهيسة والعلمة ، بخلاف المعرفة الجدلية التي قد تكتفي بالأعراض والأوصاف فقط حيث يؤكد أرسطو في التحليلات الثانية أن " من مميزات الحد أنه حصيلة ونتيجة لبرهنة الماهية " ، وعليه فإن الفكرة الواضحة لدى أرسطو عن الجوهر هو اعتباره ماهية لا حسمية ولا عرضية باعتبار أن المعرفة بالإعراض معرفة حدلية لا تبرز الماهية . وهذا بدوره يثير مسألة موقف ابن حزم من مفهوم الحد وأغراضه .

ب ـــ الحد والرسم في المفهوم الحزمي :

في باب " الكلام في الحد والرسم وجمل الموجودات وتفسير الوضع والحمل " يقدم ابن حسزم عرضاً للتمييز الأرسطي بينهما ثم يبرز بوضوح رأيه في مدلول كل منهما ، إذ يقول : " إن الصفات أو المعانى التي ذكرنا أنه لابد لكل ما دون الخالق تعالى منها ، فإنها تنقسم قسمين : إما

١ : ابن حزم : التقريب ، مرجع سابق ص ١٠٨ ، ١٠٩ .

٢ : د . سالم يفوت : ابن حزم والتفكير الفلسفي بالمغرب والأندلس ، مرجع سابق ، ص ٢١٢ .

٣ : المرجع السابق : الموضع نفسه .

دالة على طبيعة ما هي فيه مميزة له مما سواه ، فاتفقنا على أن سميناها " حداً " وإما مميزة له ممسا سواه وهي غير دالة على طبيعته ، فاتفقنا على أن سميناها " رسمساً " ونقسول : إن المحارجسة في الأسماء لا معنى لها ، وإنما يشتغل بذلك أهل الهذر والجهل ، وإنما غرضنا منها الفسرق بسين المسميات وما يقع به إفهام بعضنا بعضاً فقط ، فقد أرسل الله تعالى رسلاً بلغات شتى ، والمسراد هما معنى واحد فصح أن الغرض إنما هو التفاهم فقط ، ولابد لكل مسا دون الخسال أن يكون مرسوماً ومحدوداً ضرورة سد لأنه لابد أن يوجد له معنى يميز به طبعه مما سواه ، عرضاً كسان أو جوهراً " .

يستفاد من ذلك أن ابن حزم وإن كان يمايز بين الرسم والحد فإن كل منهما يعتبر وصفاً للجوهر بمعنى الجسم وأعراضه ، فالموجودات كافة لابد وأن تكون مرسومة ومحدودة . ويحسد أوجه التمايز بأن " كل محدود مرسوم وليس كل مرسوم محدوداً وسنده في ذلك أن كل حسد فهو تمييز للمحدود مما سواه ، وينتج عن هذه الحجة أن كل حد رسم والانعكاس الصحيح لها هو أن بعض الرسم حد ، ولما كان كل حد فسهو ممسيز لطبيعة المحدود مبين لها ، فليس كل رسم حداً ، وبالتالي فإن الرسم أعم من الحسد . ويمسيز في الرسم المطلق الكلي بين قسمين : " قسم يميز طبيعة المرسوم فهو رسم وحد ، وقسم لا يميزها فهو رسم لاحد "".

ويستعرض ابن حزم رأي الأوائل في الحد والرسم فيقول: " عبر الأوائل عن الحد بأنه: "قول وحيز مسيز وحيز دال على طبيعة الموضوع مميز له عن غيره "، وعبرت عن الرسم بأنه: " قول وحيز مسيز للموضوع من غيره".

١ : ابن حزم : التقريب ، مرجع سابق ، ص ١١١ ، ١١٢ .

٢ : المرجع السابق ص ، ١١٢ .

٣ : المرجع السابق : الموضع نفسه .

والحد محمول في المحدود والرسم محمول في المرسوم ــ لأن كل واحد منهما صفات ماهو فيه. فإذا كان التمييز مأخوذاً من جنس الشيء المراد تمييزه ومن فصوله كان حداً ورسماً، وإذا كان مأخوذاً من خواصه وأعراضه كان رسماً لا حداً "أ، ويُعلق على ذلك بقوله: "هذه عبارة المترجمين وفيها تخليط لألهم قطعوا على أن الرسم ليس مأخوذاً من الأجناس والفصول، وأنه إنما مأخوذ من الأعراض، ثم لم يلبثوا أن تناقضوا فقالوا: إن كل حد رسم، فــاوجبوا أن الحـد مأخوذ من الأعراض وأن بعض الرسم مأخوذ من الفصول، وهذا ضد ما قالوه قبل.

وأيضاً فإلهم قالو: إن الرسم غير الحد، ثم قطعوا أن الحد هو بعض الرسم، وهذا تنلقض"، وهذه الرؤية النقدية لعبارة المترجمين دفعته إلى أن يحدد بدقة كل من " الحد "و" الرسم " إتقلل لكل لَبْسِ وإيقاع التفاهم الصحيح على المسميات، فيقول: " إن كل مميز شيئاً عن شيء فهو إما أن يميزه بتمييز يؤخذ من فصول ومن أجناس فيكون حداً منبئاً عن طبيعة الشي مميزاً له ممسا سواه (مثال ذلك قولنا في الإنسان: أنه الجسد القابل للون، ذو النفس الناطقة الحية الميتة.

فإن الحيّ جنس للنفس أي نفس كانت ، والناطقة فصل لها من سائر النفوس الحيوانيـــة) أو يميزه بتمييز يؤخذ من أعراض وخواص فيكون مميزاً للشيء مما سواه فقط غير منبىء عن طبيعتـــه (مثل القول في الإنسان : إنه الضحاك أو الباكي فهذا تمييز للإنسان مما سواه ، وليس منبئاً عـــن طبيعته) ومعنى ذلك أن التمييز برأيه نوعين "حد " و "رسم " ويبرز شروط التمييز بالحد بمـــا يلى :

- أن يكون مساوياً للمحدود .
- ألا يتناقض مع المراد تمييزه .

١ : ابن حزم : المرجع السابق ، الموضع نفسه .

٢ : المرجع السابق ، ص ١١٢ ، ١١٣ . ٢

٣ : المرجع السابق ، ص ١١٣ .

- أن لا يدخل فيه ما ليس من المحدود .

ج ــ الاستقراء الأرسطي برأي ابن حزم:

تناول ابن سينا شرح الاستقراء الأرسطي فذكر أنه: "حكم على الكلى ، لوجـود ذلـك الحكم في حزثيات ذلك الكلى ، إما كلها وهو الاستقراء التام وإما أكثرهـــا وهــو الاســتقراء المشهور ، فكأنه يحكم بالأكبر على الواسطة ، لوجود الأكبر في الأصغر " أ ولقد فطن ابن حــزم إلى أن القياس الفقهي هو استقراء أرسطو ، وعمد إلى بيان فساده كبرهان إذ يقــول: "فمـن ذلك شيء سماه الأوائل " الاستقراء " وسماه أهل ملتنا " القياس " فنقــول وبالله تعالى التوفيــق : إن معنى هذا اللفظ هو أن تتبع بفكرك أشياء موجودات يجمعها نوع واحد أو جنس واحــد ، أو يحكم فيها بحكم واحد ، فنجد كل شخص من أشخاص ذلك النوع أو في كل نوع من أنــواع ذلك الجنس صفة قد لازمت كل شخص مما تحت النوع أو كل نوع تحت الجنس أو كل واحد من المحكوم فيهم ، إلا أنه ليس وحود تلك الصفة مما يقتضي العقل وجودها في كل ما وجــــدت فيه ، ولا تقتضيه طبيعة ذلك الموصوف فيكون حكمه لو اقتضته طبيعته أن تكون تلك الصفـــة فيه ولابد ، بل قد يتوهم وجود شيء من ذلك النوع خالياً من تلك الصفة ، وكذلك أيضـــاً لم يأت لفظ في الحكم بأنه ملازم لكل شيء مما فيه تلك الصفة فيقطع قوم من أجل ما ذكرنا عليي أن كل أشخاص ذلك النوع ، وإن غابت عنهم ، ففيها تلك الصفة ، وأن كل ما فيه تلك الصفة من الأشياء فمحكومٌ فيه بذلك الحكم . ولعمري لو قدرنا على تقصى جميع الأشــخاص أولهــا عـن آخرها حتى نحيط علماً بأنه لم يشذ عنا منها واحد ، فوجدنا هذه الصفة عامة لجميعها ، لوجب أن نقضى بعمومها لها ، وكذلك لو وجدنا الأحكام منصوصة على كل شيء فيه تلــــك الصفة لقطعنا أنما لازمة لكل ما فيه تلك الصفة ، فأما ونحن لا نقدر على استيعاب ذلك ولا نجده أيضاً في الحكم منصوصاً على كل ما فيه تلك الصفة ، فهذا تكهن مــن المتحكـم بــه ،

١ : ابن سينا : النحاة ، طبعة القاهرة ١٩٣٨م ، القسم الأول في المنطق ، ص ٥٨ .

وتخرّص وتسهّل في الكذب وقضاء بغير علم وغرور للناس ولنفسه أولاً السيّ نصيحتها عليه أوجب "أ وهنا نجد ابن حزم يثير مسألة منطقية في المعرفة تتعلق باستحالة تقصي جميع جزئيات الظاهرة حتى يتسنى لنا تعميم الحكم أي الوصول إلى حكم عام بشأها ، وهو ما رفضه المناطقة المحدثين لما هو معروف بالاستقراء التام، ووصفوه في حالة التمكن من إحصاء جميع الجزئيات، بأنه تحصيلي لا يفيد جديداً ، أما تقري بعض الجزئيات والانتقال منها إلى حكم عام يعمها ويُعم غيرها لوجود التشابه، فهذا ما يرفضه ابن حزم وبشدة _ وهذا هو القياس الفقهي _ ويصفة بأنه تكهن من المتحكم ، وتخرّص ، وتسهّل في الكذب ، وقضاء بغير علم إذ في ذلك حرأة تتمثل في الانتقال من الحكم على المحلوم إلى الحكم على المجهول ، وتلك مسألة أحرى تتعلق بالاستقراء الناقص كأسلوب في البحث العلمي الذي تتمثل في ملاحظة بعض الوقائع والانتقال منها إلى حكم عام يشملها ويشمل الوقائع المشاهة لها والتي لم تقع تحت البحث .

وتلك الطفرة التي بواسطِتها ننتقل بها إلى المجهول ، يؤكد ابن حزم ألها لا تــؤدي إلى نتــائج يقينية بل فيها من التكهن ، أي ألها احتمالية لأننا والحالة هذه نحكم على ما لم نشاهده ، والحــل برأيه يتمثل في أنه " ينبغي لكل طالب حقيقة أن يقر " بما أوجبه العقل، ويقر بما شاهد وأحــس ، وبما قام عليه برهان راجع إلى البابين المذكورين ، وأن لا يسكن إلى الاستقراء أصلاً إلا أن يحيـط علماً بحميع الجزئيات التي تحت الكل الذي حكم فيه . فإن لم يقدر فلا يقطع بالحكم على مــا لم يشاهد ولا يحكم إلا على ما أدرك دون ما لم يدرك " ويســتفاد من ذلــك أن المعرفة الــي ينساهد ولا يحكم إلا على ما أدرك دون ما لم يدرك " ويســتفاد من ذلــك أن المعرفة الــي نحص ألها بالاستقراء إنما هي معرفة احتمالية لا يقينية ، وتلك حقيقة يقرهـــا العلــم الحديــث ، ولــكن فات ابن حزم هنا أن المعرفة في بحال الطبيعة ، وكشف أسرارها من المستحيل أن يتـــم دفعة واحدة ، وتاريخ العلم يؤكد أن معرفة قوانين الطبيعة تتم بصورة مرحلية متدرجة تســـاهم فيها عدة أمور منها ما يتعلق بالملكة العقلية المُمَيِّزة ، ومنها ما يتعلق بالأجهزة المتوفــرة ومــدى

١ : ابن حزم: التقريب، المرجع السابق، ج: ٤، ص ٢٩٦.

۲ : المرجع السابق، ص ۲۹۹.

دقتها ، علاوة على النتائج والنظريات العلمية السابقة ، ما يؤكد صفة الاتصال في التفكير العلمي يتعلق بالشريعيات وفي ذلك يقول: "وأعلم أن قوماً غلطوا أيضاً في هذا النوع غلطاً لم يخرجـــوا به من هذا المنتشب إلا أنهم بسوء النظر ظنوا أنفسهم حارجين منه فسموا فعلهم في هذا البـــاب باسم آخر وهو أن سمّوه " الاستدلال بالشاهد على الغائب " وبالحقيقة لو حَصّلوا البحث لعلمها أن الغائب عن الحواس من الأشياء المعلومة ليس بغائب عن العقل بل هو شاهد فيه كشهود مـــا أدرك بالحواس ولا فرق " أ ويلاحظ أن ابن حزم يقصد " بالغائب " هنا هو الغائب عن الحــواس من الموجودات المعلمومة ، فهو برأيه ليس غائباً عن العقل؛ لأن العقل شاهد فيه كشـــهود مـــا النفس وأن النفس إنما يصحّ حكمها في المحسوسات ، إذا صحّ عقلها من الآفات ، وبأن تتفــرغ من كل ما يشغل عقلها ، وانفردت بأن تستبين به وتفكر فيما دلُّها عليه ، لم يجد المرء حينئذ لما يشاهد بحواسب فضلاً على ما شاهد بعقله دون حواسه ، فلا غائب من المعلومات أصلاً ، إذ ما غاب عن العقل لم يجز أن يعلم البتة "٢ فالمستقبلات الحسية المنتشرة في المحيط الجسمي وأعضاء الحس هي موصلات للنفس ونوافذها على العالم الخارجي وحكم النفس في هذه المحسوسات لا يصحُ إلا بصحة العقل فلا تفاضل للحواس على العقل، ويضرب مثلاً لتوضيح ذلك فيقــول: " ونحن نجد الأعمى الذي ولد أكمه موقناً بأن الألوان موجودة ، كإيقان المبصر لهــــا ولا فـــرق ، وكذلك يقيننا بوجود الفيل وإن كنا لم نره قط كيقين من رآه ولا فرق ، وإنما افترق الأعمــــــى والبصير في كيفية الألوان فقط ، وأما في أن اللون صحيح موجود فلا فرق بينهما في يقين العلـــم بذلك . وكذلك نحن إنما يَفْضُلنا من رأى الفيل بالكيفية فقط ، وإنما صحة وجوده فلا فضل لـــه علينا في المعرفة بأنه حق .

١ : ابن حزم: المرجع السابق، الموضع نفسه.

٢ : المرجع السابق، الموضع نفسه.

ونحن وإذ كنا لم نشاهد ـــ ولا أخبرنا من شاهد ـــ ولا بلغنا أن في الناس اليوم إنساناً يرفـــع من الأرض ستمائة رطل ، فلسنا ننكر وجوده ، إن وجد ، كإنكارنا وجودَ إنسانِ يرفــع ســتة آلاف رطل من الأرض ، وكلاهما لم نشاهده و لم نشاهد مثله . فليس وجودنا أشــــياء كثــيرة مشتركة في بعض صفاتما اشتراكاً صحيحاً ، ثم وجودنا بعض تلك الأشياء ، ينفرد بحك_م_م بتيقنه فيها بموجب أن نحكم على سائر تلك الأشياء باستوائها في هذا الحكم الثاني مـــن قبيــل بالشاهد على الغائب إذ لا منفعة باستواء لمشاهدات فيما لم توجبه طبيعة العقل لهـــا في معرفــة يوجب تحريم شيء مما في العالم وتحليل آخر ، ولا إيجاب عمل وترك إيجاب آخـــــر ، فـــالأوامر أسباب موجبة لما وردت به . فإذا لم ترد فلا سبب يوجب شيئاً أصلاً ولا يمنعه ، وإذا لم تكــــن العلة إلا التي لم توجد قط إلا موجبها معها فليس ذلك إلا في الطبيعيات فقط "٢ وعليه فلا علية برأي ابن حزم إلا في الطبيعيات ، ومن ثم يصف ابن حزم محاولة الفقهاء في تسمية استقرائهم " قياساً " بأنها حيلة ضعيفة مذمومة إذ أنهم يحكمون فيما لم يرد فيه نص بحكم شيء آخر ممـــا ورد فيه نص لاشتباههما في بعض أوصافهما ، أي إجراء للعلة في المعلول". يستفاد مما سبق أن رفيض ابن حزم للقياس الفقهي مرتبط بموقفه من الاستقراء الناقص لعدم حدواه في الوصول إلى حكـــم كلى عام مقطوع به . والواضح أيضاً أن ابن حزم من خلال كتابه التقريب يسعى إلى تأســــيس الفقه على دعائم عقلية منطقية لا بالبرهنة على صحة الأصل (أي مصادر التشريع) وإنما لإثبات صحة رد الفرع إلى الأصل؛ فنحده يعرض لأمثلة شرعية فيتحرى فيها دقة القواعد المنطقية ، وفي

١ : ابن حزم : المرجع السابق ، ص ٣٠٠ .

٢ : المرجع السابق ، ص ٣٠٣ .

٣ : المرجع السابق ، الموضع نفسه .

٤ : انظر منهج ابن حزم الظاهري في علوم الدين ، ص (٩٧) من هذا البحث .

ذات الآن ينوه إلى أن بحال الشريعة ليس هو بحال العقل فإذا كان بحال العقل عالم المحسوسات بما فيه من علل وما يترتب على ذلك من توقع عقلي فلا علة في الشرائع أصلاً بوجه من الوجـــوه . لذلك نجده يتحنب استخدام لفظ القياس بل يستخدمه تحت لفظ آخر وهو البرهان .

د ــ في اقتسام القضايا الموجبات والنوافي للصدق والكذب:

يلاحظ أن ابن حزم في فهمه للشريعة يستند إلى باب " الجههات " في المنطق الصوري ، والجهات أو العناصر عنده ثلاثة أقسام لا رابع لها ، إما واجب ، وإما ممكن ، وإما ممتنع ويناقش ابن حزم رأي بعض المتقدمين الذين يعتبرون التقابل بين المتناقضتين (أي المختلفين في الجهتين الكمية والكيفية) الكلية الموجبة والجزئية السالبة أشد من التقابل بين المتضادتين (أي المختلفتين في جهة واحدة) الكلية الموجبة والكلية السالبة ويُعلق ابن حزم على ذلك بقوله : إن المختلفتين في حهة واحدة) الكلية الموجبة والكلية السالبة ويُعلق ابن حزم على ذلك بقوله : إن هذا حطأ وإن هذا القائل إنما راعى ظاهر اللفظ دون حقيقة المعنى وإن قضاء هذا القسائل وإن كان صادقاً في عدد وجوه الاختلاف ، فهو قضاء كاذب في شدة الاختلاف، ولو كان قد قال مكان أشد " أكثر " لكان حقاً . بل نقول : " إن التي تسمّى ضداً ، ونحن نسميها " نفيساً عاماً " ، أشدٌ تبايناً من الأخرى التي نسميها "نقيضاً خاصاً " أو إن شئت " نفياً خاصاً " لأن قائل الأولى نفى جميع ما أوجبه الآخر وكذبه في كل ما حكسى ، و لم شئت " نفياً خاصاً " لأن قائل الأولى نفى جميع ما أوجبه الآخر وكذبه في كل ما حكسى ، و لم يُدعُ معنى من معانى قضيته إلا وخالفه فيها وباينه في جميعها.

وأما الثانية فإن قائلها إنما نفى بعض ما أوجبه الآخر وأمسك عن سائر القضية فلم ينفها ولا أوجبها ولا خالفه فيها ولا وافقه ، وإنما باينه في بعض قضيته لا في كلها ، والمباين في الجميع أشد خلافاً من المباين في البعض "" وهنا نلمس تبريراً لدى ابن حزم في اعتباره النفي العام أو

١ : ابن حزم : التقريب ، مرجع سابق ، ج: ٤، ص ١٩٥ .

٢ : يلاحظ أن ابن حزم إنما يأخذ بالظاهر فيما يتعلق بالنصوص الدينية .

٣ : ابن حزم : التقريب ، مرجع سابق ، ج:٤، ص ٣٠٤ .

النقيض العام أشد مباينة من النفي الخاص أو النقيض الخاص ، ويزداد ذلك وضوحاً عند تحليلــــه للتقابل بين النفي العام والإيجاب العام في العناصر أو الجهات الثلاثة على النحو التالي :

ففي عنصر الوجوب: نجد أن القضيتين الكلية الموجبة والكلية السالبة تقتسمان الصدق والكذب بالضرورة إذ الموجبة أبداً صادقة حق ، والنافية أبداً كاذبة باطلة المعمى ألهما لا يصدقان معاً ولا يكذبان معاً ، ويمثل لذلك بقوله: "كل إنسان حي " فهسذا حق ، ونفيسه كذب إذا قلت: "لا واحد من الناس حي "٢.

وفي عنصر الإمكان فإذا قلنا: "كل إنسان كاتب " إذا عنينا بالقوة ، أما إذا عنينا بالفعل فالقضيتان العامتان (أي الكليتان) الموجبة والنافية كاذبتان فيه أبداً ، ف "كل إنسان كاتب "، "ولا واحد من الناس كاتب " فمن حيث الكتابة بالفعل فكلتاهما كذب".

أما عنصر الامتناع: فالنافية أبداً صادقة مثل: " لا أحد من الناس هَاقاً " فهذا صدق ، أما الموجبة أبداً كاذبة مثل: " كل إنسان هَاق " فهذا كذب أو يعلق على النفي الخاص والإيجاب الحاص أي [بين الجزئية السالبة والجزئية الموجبة الداخلتين تحت النفي العام أو النقيض العام] فهما يقتسمان الصدق والكذب في عنصر الوجوب ، وكذلك أيضاً في عنصر الامتناع ، لكنهما معاً صادقتين في عنصر الإمكان مثل: " بعض الناس كاتب " من حيث الكتابة بالفعل صادقة ، " وبعض الناس ليس كاتباً " من حيث الكتابة بالفعل صادقة .

١: المرجع السابق، ص ٢٠٥.

٢ : المرجع السابق ، الموضع نفسه .

٣ : المرجع السابق ، ص ٢٠٥ .

٤ : المرجع السابق ، الموضع نفسه .

أما عن الإيجاب العام أو النفي الخاص ، كذلك في الإيجاب الخاص والنفي العام ففي :

العناصر الثلاث الوجوب والامتناع والإمكان تقتسم القضايا المتقابلة الصدق أو الكذب أ. أي لا تصدقان معاً ولا تكذبان معاً فإذا صدقت الواحدة كذبت الأخرى والعكس صحيح . ويلفت ابن حزم النظر إلى أن حمل صفة في عنصر الامتناع على بعض أفراد النوع بالنفي لا يعني إيجابها للبعض الآخر مثل "ليس بعض الناس نماقاً " فليس معنى ذلك أنه أوجب لسائرهم النهيق وعليه تعتبر قضية كاذبة فيقول : " وهذا كذب منهم وظن فاسد ... لأنه يخبر عن سائرهم بخبر أصلاً لا بألهم ينهقون ، ولا بندري لو أخبر ، أكان يخبر بكذب أو بصدق حسي يخبر ، فندري حينئذ صفة حبره لكنه الآن قد صدق في نفيه النهيق عن بعضهم صدقاً صحيحاً متيقناً .

وسكت عن سائرهم والسكوت ليس كلاماً، ومن سكت فلم يتكلم "\"، ومن خلال العوض السريع لاقتسام القضايا الموجبات والنوافي للصدق والكذب نلتمس رداً على الاعتراض السذي ذكره الدكتور زكريا إبراهيم وهو اعتبار ابن حزم التقابل القائم بين القضيتين الكليت الموجبة والحزئية السالبة أشد تبايناً من التقابل بين القضيتين الكلية الموجبة والحزئية السالبة، أو الكليت السالبة والحزئية الموجبة ، وأنه قد فات ابن حزم أن التقابل بين القضيتين المتقابلتين بالتناقض (ك م ، ك م ، حسس) أو (ك س ، حسم) أقوى من التقابل بين القضيتين المتضادتين (ك م ، ك س) لأن المتقابلتين بالتناقض لا تصدقان معاً ولا تكذبان معاً فابن حزم لم يفته اقتسام القضايا للمتقابلة بالتناقض للصدق والكذب بل أوضح ذلك ثم أوجز القول فيه ولكن الرحل يبرز وجهه نظرة فيما يتعلق بشدة التباين كما سبق وأن عرضناها .

١ : ابن حزم : المرجع السابق ، ص ٢٠٦ ، ولمزيد من التفاصيل راجع المصدر نفسه ، ص ٢٠٦ ، ٢٠٧ .

٢ : ابن حزم : المرجع السابق ، ص ٢٠٧ .

٣ : د . زكريا إبراهيم : ابن حزم الأندلسي المفكر الظاهري الموسوعي ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، ص ١٢٨ ، ١٢٨ .

٤ : انظر ابن حزم : التقريب ، مرجع سابق ، ص ٢٠٦ ، ٢٠٧.

هـــ ــ البرهان أو "الدليل العقلي " كأسلوب ضروري لطالب الحقائق :

يلاحظ أن كتاب البرهان هو الجزء الذي جمع فيه مسا في الكتاب الثالث من كتب أرسطاطاليس في المنطق وهو المسمّى باليونانية "أنولوطيقيا" وما في الكتاب الرابع من كتب في المنطق وهو المسمّى باليونانية "أفوذقطيقا " لتناسب معنى الكتابين ، إذ الغرض فيهما البيان عن صور البرهان وشروطه ، وأضاف إليه أيضاً ما ذكره في كتابه الخامس من كتبه في المنطق وهو المسمّى " طوبيقا " وهو الموضوع في الجدل ، وزاد فيه (أي في هذا الجزء) أشياء من مراتب الجدال وشروطه كثيرة مما لا غنى بالمتناظرين الطالبين للحقائق عنها ، وأضاف إليه أيضاً ما ذكره في كتابه السادس من كتبه في المنطق وهو المسمّى باليونانية " سوفسطيقا " وهو صفة ذكره في كتابه السادس من كتبه في المنطق وهو المسمّى باليونانية " سوفسطيقا " وهو صفة أهل الشغب المنكبين عن الحقائق إلى نصر الجهل والشعوذة أ.

ويقرر ابن حزم " أن أشكال البرهان لا تكون إلا ثلاثة ، نعني بأشكال صور القرائن التي يقوم منها البرهان ، لأنه لابد من أن يكون الحد المشترك محمولا في المقدمة الواحبة وموضوعا في الثانية ، أو يكون محمولاً في كل واحدة منهما ، ولا سبيل في رتبة العقل إلى قسمة رابعة بوجه من الوجوه البتة "، ويعلل ابن حزم تسمية الشكل الأول يهذا الاسم " لأن الشكلين الآخرين يُردان عند الحقيقة إليه " والمعروف أن الشكل الرابع مو من وضع حالنيوس ، وهو المعروف لدى المناطقة المسلمين " بشبه الشكل الأول " وبعد تحليل ابن حزم لأشكال البرهان الثلاثة ، وإبراز شروطها وأنحائها ، عمد إلى ضرب أمثلة وإزكائها بأحرى شريعية لإظهار " فضل صناعة المنطق في كل علم ".

١ : المرجع السابق ، ص ٢١٨ .

٢ : المرجع السابق ، ص ٢٢٨ .

٣ : المرجع السابق : ص ٢٣٠، ولمزيد من التفاصيل انظر ص ٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٣ من المصدر نفسه.

٤ : د. عبد الرحمن بدوي: المنطق الصوري والرياضي، وكالة المطبوعات - الكويت ١٩٨١ م ص ٢٠١.

٥ : ابن حزم : المرجع السابق ، ص ٢٤٠ .

أما فيما يتعلق بالاعتراض الذي ساقه الدكتور عبدالجيد التركي لا يقول فيـــه: "وهنـــاك مثـــالان ساقهما العالم ر . برنشفيك ولاحظ غرائب نتائجهما الشريعية :

مثال من النحو الثالث من الشكل الثالث:

مثال شريعي

بعض الأعـــراض عدد بعـــض المصلين مقبــول الصـــلاة وكــل الأعراض محمول وكل مصـل فمأمور باستقـبال القبلـة إن قــدر فبعض المقبول صلاقم مأمور باستقبال القبلة إن قدر

ويذهب إلى القول بأن الغريب في نتيحة المثال الشريعي هو أننا لا نفهم ألا يكون المقبول صلاتـــه مصلياً تعريفاً. وبالتالي مأموراً باستقبال القبلة إن قدر. أي أننا لا نفهم لماذا لا يكون "كل المقبولـــين صلاتهم مأمورين باستقبال القبلة إن قدروا "، ثم يعلق بقوله والغرابة تزول إذا أدركنا أن ابن حزم قـــد خلط بين أشياء طبيعية بديهية معقولة وأخرى شريعية لا دخل للعقل فيها.

ويسوق المثال الآخر من النحو الرابع من الشكل الثالث :

مثال شريعي

كل حسيم معدود كل مرضعه خميس رضيعات حيرام وبعض الجسم مركب وبعض المرضعات خميسس رضعيات أم فبعض المركب معدود فبعيسض الأمهيات حيرام

ويُعَلِق على نتيجة هذا المثال بقوله: المنتظر أن نجد في النتيجة تقريراً أن "كل الأمهات حرام" سواء أرضعن أم لم يرضعن وذلك بمقتضى أمر شرعي زائد على الطبيعة.

أما عن تقييم هذه الاعتراضات في نتيجتي المثالين السابقين يرى الباحث أن صـــاحب هــذا الاعتراض ما كان له أن يعترض لو أنه طالع باب اقتسام القضايا: للصدق والكذب لدى ابـــن حزم من كتاب التقريب ، وتَفَهُم علاقات التقابل بين القضايا ، حينئذ ربما تراجع عن اعتراضــه فالموجبة العامة في عنصر الوجوب صادقة أبداً ، والموجبة الخاصة في عنصر الوجوب صادقة أبداً ،

فإذا كانت كل الأمهات حرام صادقة وجوباً فإن بعض الأمهات حرام صادقة وجوباً أيضًا وهذه تمثل علاقة التداخل بين الكلية الموجبة والجزئية الموجبة ، فما يحمل على حد كلي سلباً أو إيجاباً يحمل بالطريقة نفسها على أي حد مندرج تحته .

وكذلك الحال في نتيجة المثال الأول فبعض المقبول صلاقم مأمور باستقبال الكعبة إن قدر ، فهي قضية جزئية موجبة وهي في عنصر الوجوب صادقة دائماً لأن كرل المقبوليين صلاقهم مأمورين باستقبال الكعبة إن قدروا فهي قضية كلية موجبة في عنصر الوجوب صادقة دائمها ، وإذا صدقت الكلية الموجبة في عنصر الوجوب صدقت الجزئية الموجبة المتداخلة معها في عنصر الوجوب صدقت الجزئية الموجبة المتداخلة معها في عنصر الوجوب دائماً . فلا غرابة منطقية في نتائج الأمثلة التي قدمها ابن حزم آنفا .

واذا كانت العمليات الفكرية مرتبطة أوثق ارتباط باللغة ، فما موقف ابن حزم مـــن نشـــأة اللغــة وعلاقتها بالمنطق ؟

١ : ابن حزم: التقريب، المرجع السابق، ج: ٤، ص ٢٠٧.

الفصل الثابى رؤية ابن حزم فى أصل اللغة وعلاقتها بالمنطق

- . عهيد . (١ ٢)
- (٢-٢) إشكالية أصل ومنشأ اللغة وموقف ابن حزم منها .
 - (٢ ٣) علاقة اللغة بالمنطق في النسق الحزمي .
 - (٢ ٤) تصنيف العلوم ومراتبها لدى ابن حزم .
 - (٢ ٥) نتائج الباب الثاني .

الفصل الثابى رؤية ابن حزم فى أصل اللغة وعلاقتها بالمنطق

: عهيد (١ - ٢)

إذا كان (لالاند) يعرف اللغة بألها " كل جملة من الإشارات يمكن أن تكون وسيلة للاتصال". هذا التعريف ينقصه ، القدرة والاستطاعة على إنشاء هذه الإشارات والقصد إلى استعمالها . ذلك لأن الحيوانات تستعمل أيضاً بعض الإشارات للتعبير عن بعض الأحوال الخاصة ذات الصلة بالحاجات الحيوية ، مثل أصوات الشمبانزي ، ومثل إشارات النحل التي اكتشفها (فون فريش) ، وإذا كانت الملاحظات التشريحية والفيزيولوجية تدل على عدم وجود أي فرق بين الشمبانزي والإنسان في بنية الأعضاء الصوتية فنحن نستعمل في النطق حبالنا الصوتية وفقي بين السمانيات الدماغية ، وبمساعدة الرئتين ، وجميع أعضاء الفم وبمساعدة الجسهاز السمعي أيضاً الأصم بالولادة أبكم بالضرورة والغريب أن جميع هذه الوسائل موجدودة لدى القردة الراقية . فإن هذه القردة مهما تمكنت من إصدار بعض الأصوات فهي عاجزة عن الكلام.

(٢ - ٢) إشكالية أصل ومنشأ اللغة:

ولقد أكدت التحارب التي أجريت على صبي وقرد صغير ، وضعا في شروط متماثلة أن ، نقطة الانطلاق واحدة ، بحيث إن الصبي والقرد الصغير كانا يستعملان الوسائل نفسها ، ليستقر كل منهما في عالمه الذي كان يتضح له بالتدريج ، وبقي التنافس بينهما متعادلا فيما بيين ٩، ١٨ شهرا ، وبعد ذلك أخذت الهوة بينهما في الاتساع إلى درجة أن المقارنة بينهما أصبحت عديمـــة المعنى . إذ بينما توقف تقدم القرد ، لوحظت انطلاقة جديدة انتقل بما الصبي من عالم الحيـــوان

١ : محمود اليعقوبي : الوحيز في الفلسفة ـــ ص ١٩٨ ، المعهد التربوي الوطني ـــ الجزائر ١٩٨٠ م.

٢ : المرجع السابق ، ص ١٩٩ ، ويشير ابن حزم إلى ذلك أيضا انظر ص (٩٦) من كتاب التقريب .

إلى عالم الإنسان ، عندما بلغ المرحلة التي يستطيع فيها تطويع اللغة وتطويرها ، وهذا يؤكد أن أصوات القرد المختلفة في الأوضاع المختلفة مرتبطة بالحاجات والانفعالات ، فلا يستطيع أن يفصلها عن هذه الأوضاع التي تحيد به وتلح عليه ، ولا أن يتصرف فيها من حيث هي إشارات. لأها في أصلها إشارات موروثة تقوم بوظيفة بيولوجية بحتة بينما الإشارات الصوتية عند الإنسان علامات يتعلمها ويختارها ويصطلح عليها مع بني جنسه بكل حرية ويستطيع أن يتصرف فيها إلى مالا لهاية له وكأن الطبيعة قصرت "لغة " الحيوان على مابه تتم حياته ، وكذلك الاحتجاج بالتدريب بواسطة المنعكس الشرطي الكلاسيكي أوالإجرائي لا مبرر له هنا ذلك ، لأن الاستحابات الشرطية بحرد ردود أفعال آلية مرتبطة بمثيرات خاصة لا تبلغ درجة اللغة التي تعمم الدلالة .

والواضح مما سبق هو أن اللغة ليست وظيفة عضوية بل هي وظيفة عقلية لا تنفصل عن التفكير، لأنها وسيلته ، ولأن الفكر هو الذي يعطيها دلالتها.

وهنا تتضح المشكلة ماثلة في منشأ اللغة ، فقد أصبحت هذه المشكلة من المعضلات الفلسفية التي حفل تاريخها بالجاذبات الحادة ، وهذه المشكلة لا يمكن دراستها إلا بالرجوع إلى تاريخها ، وتاريخها مديد في العصور الماضية ، يبدأ مع الأغريق ، ويمسر بالعصور الوسطى المسيحية والإسلامية ، ويصل دون أن ينتهي إلى رأي قاطع في عصرنا الحديث حيث أخذ البحث طابعا ميتافيزيقيا ، جعل علماء اللغة المحدثين يحجمون عن البحث في هذه الإشكالية لعسدم إمكانية الوصول إلى رأي علمي قاطع فيها ، "مما حدا ذلك بالجمعية الفرنسية إلى أن تمنع بالقانون إلقساء محاضرات في هذه الموضوع "أ. لذا نكتفي بأن نبين بعض الاتجاهات في نشاة اللغة ، وموقف ابن حزم في هذه المسألة .

١ : أنيس فريحة : محاضرات في اللهجات وأسلوب دراستها معهد الدراسات العربية العالمية القاهره ، ١٩٥٥ ، ص ١٢، ١٣.

أولا: الاتجاه القائل بالتواضع والاصطلاح:

ا ــ وقد ذهب إلى هذا الرأي في العصور القديمة الفيلسوف اليوناني ديموكريست أ. فقد "حدد أفلاطون رأي ديموكريت على لسان هرموجينس في الحوار الذي أعده بعنوان "قراطيلس " يما يلي : إن الاسم الذي نطلقه على الشيء هو الاسم الصحيح ، فإذا استعضنا عنه أتى الشيابي صحيحا كالأول نغير أسماء عبيدنا بدون أن يكون الاسم الجديد أقل حظا في الدقة من السابق ، لأن الطبيعة لا تأخذ على عاتقها أن نطلق أسماء خاصة على أشياء خاصة . التسمية وليدة التكرار والعادة عند الذين زاولوا فعلها "٢، وهذا الحوار يكشف عن كون الناس هم الذيسين تواطوا على اللغة .

وفي العصور الوسطى ذهبت المعتزلة إلى أن اللغات لا تدل على مدلولاها العقلية ، ولهذا المعنى يجوز اختلافها ، ولو ثبت توقيفا من جهة الله تعالى لكان ينبغي أن يخلق الله العلم بالصيغة ، ثم يخلق لنا العلم بالمدلول ، ثم يخلق لنا العلم بحعل الصيغة دليلا على ذلك المدلول ، ولو خلق لنا العلم بصفاته لجاز أن يخلق لنا العلم بذاته ، ولو خلق لنا العلم بذاته بطلل التكليف وبطلت المحنة". وهم بذلك يؤكدون أن منطق العقل إنما يستوجب الاصطلاح على اللغة ويرفضون الرأي القائل بأن اللغة توقيف من الله عز وجل ، ولقد أشار ابن جي إلى القائل بأن اللغة توقيف من الله عز وجل ، ولقد أشار ابن جي إلى القائل بالبانب فيله من الله عن مؤيدي هذا الرأي فيقول : " ذهبوا إلى أن أصل اللغة لابد فيه من المواضعة، قالوا : وذلك كأن يجتمع حكيمان أو ثلاثة فصاعدا ، فيحتاجون إلى الإبانة عن الأشياء المعلومات، فيضعون لكل واحدة [منها] سمة ولفظا، إذا ذكر عرف ما مسماه ، ليمتاز عن غيره، وليغني بذكره عن إحضاره إلى مرآة العين ، فيكون ذلك أقرب وأخف وأسهل من

١ : على عبد الواحد وافي ــ نشأة اللغة عند الإنسان والطفل ص ٣٢ دار النهضة مصر للطبع والنشر .

٢ : كمال يوسف الحاج : فلسفة اللغة ، دار النهضة للنشر ص ١٨ .

تكلف إحضاره ، لبلوغ الغرض في إبانة حاله . بل قد يحتاج في كثير من الأحوال إلى ذكر ما لا يمكن إحضاره ولا إدناؤه ، كالفاني ، وحال اجتماع الضدين على المحل الواحد ، كيف يكون ذلك لو حاز ، وغير هذا مما هو حار في الاستحالة والبعد بحراه ، فكأهم جاءوا إلى واحد من بني آدم ، فأومؤوا إليه ، وقالوا : إنسان إنسان إنسان ، فأي وقت سمع هذا اللفظ علم أن المراد به هذا الضرب من المخلوق، وإن أرادوا سمة عينه أو يده أشاروا إلى ذلك ، فقالوا يد ، عين ، رأس ، قدم أو نحو ذلك . فمتى سمعت اللفظة من هذا عرف معناها ، وهلم حرا فيما سوى هذا الاسم من الأسماء ، والأفعال والحروف ثم دلك من بعد ذلك أن ننقل من هسنده المواضعة إلى غيرها" .

والواضح من هذا النص أن أنصار هذا الرأي يرون أن الناس هم الذين حلقوا اللغة بتواضعهم واصطلاحهم عليها ، بالتفهم فيما بينهم على نبرات صوتية بعينها تواطؤوا عليها فكانت اصطلاحا ، ومن الذين قالوا بالتواضع والاصطلاح في العصر الحديث " حون لوك " فالإنسان يتواطاحتماعي بطبعه ، والحياة الاجتماعية تفرض على الناس التفاهم والتخاطب " فالإنسان يتواطا معنى مصع صحبه على وضع المفردات الخاصة ، وحجة لوك في هذا ما يلي : "الكلمة تدل إلى معنى والمعنى لا يأتي من الشيء المادي [أي الواقع الخارجي] الكلمة الدالة مع الحجر هي التي تعيني والذي يعني في الكلمة هو الفكر ، فالفكر إذا ، عان ، والإنسان هو مصدر الفكر . . . وقد لاحظ لوك أن هذه التواطؤية ذات قاعدة ، يعني أن وضع الكلمات يتطور من الحس إلى الجرد لاحظ لوك أن هذه التواطؤية ذات قاعدة ، يعني أن وضع الكلمات يتطور من الحس إلى الجمدر القائلة بالتواضع والاصطلاح يتبادر إلى الذهن هذا السؤال: ما وسيلة المتواضعين في التفاهم القائلة بالتواضع والاصطلاح يتبادر إلى الذهن هذا السؤال: ما وسيلة المتواضعين في التفاهم والاصطلاح بينهم ليقفوا على ألفاظ ذات دلالة ومعنى ؟ بالأحرى سيتكون هناك إشارات

١ : أبي الفتح عثمان بن جني : الخصائص ــ تحقيق محــمد على النحــار ، دار الهــدى للطباعة والنشر ،بيروت لبنان ج : ١
 ص ٤٤.

٢ : انظر : فلسفة اللغة ، كمال يوسف الحاج ، مرجع سابق ص ٢٤ ، ٢٥ .

وإيماءات معينة ، وهذه الأخيرة ستكون ذات طابع حسي تعجز عن التعبير عسن معسان ذات دلالات عامة . لذا فإن " ما يجعله أصحاب هذا الرأي منسشأ اللغة يتوقف هسو نفسمه علمي وجودها من قبل "١" .

ثانيا: الاتجاه الغريزي في نشأة اللغة:

١ : د . على عبد الواحد وافي : نشأة اللغة عن الإنسان والطفل ، مرجع سابق ص ٣٣ .

٢ : المرجع السابق ص ٣٥ .

٣ : المرجع السابق : ص ٣٤ .

٤ : المرجع السابق : ص ٣٥ ، ٣٦ .

بنفسه ، وبالتالي لم يفسر الأسلوب الذي سار عليه الإنسان في مبدأ الأمر لوضع أسماء معينة لمسميات خاصة بل والخطأ الأكبر في هذا هو أن الأصول الخمسمائة التي استند إليها " ملكس مولر " تدل على معان كلية والواضح أن إدراك المعاني الكلية يتوقف على درجة عقلية راقيسة لا يتصور وجود مثلها في فاتحة النشأة الإنسانية أ. والواضح مما سبق أن رأي " مولر " يؤكد أن لغة الإنسانية الأولى ليست نتاج تواضع وإصطلاح كما يذهب أنصار التواضع ، إلا أن رأي مولو في كون اللغة أمرا غريزيا لا يفسر منشأ اللغة بل يفترضها مجانا .

ثالثا: الاتجاه القائل بالمنشأ التوقيفي للغة:

ففي العصر القلم نجد في الحوار الذي أعده أفلاطون بعنوان " قراطيلس " عبر قراطيلس عـــن نظرية هرقليطس بما يلي :

"يوجد بالطبيعة اسم صحيح لكل كائن في الحياة إذ الكلمة ليست تسمية يطلقها البعض على الشيء بعد التواطؤ ، لكن ثمة بالطبيعة ، لليونانيين والبرابرة ، طريقة صحيحة للتدليل على الأشياء ، هي ذاتها عند كل الناس "٢ ، وهذا بدوره يؤكد أنه بمجرد معرفة معنى وحقيقة الاسمع عرفنا حتما ماهية المسمى " وتوسعا بهذا المبدأ انتهى هرقليطس إلى القول بأن الأسماء تعطى من قوة إلهية "٣ ، وفي العصر الوسيط المسيحي آمن بعض علماء الدين المسيحي بحرفية ما ورد في التوراة فاعتقدوا بأن منشأ اللغة توقيفي من عند الله حيث جاء في سفر التكوين ما يلي: " وقال الرب الإله : ليس جيدا أن يكون آدم وحده ، فأصنع له معينا نظيره وجبل الرب الإله مسن الأرض كل حيوانات البرية وكل طيور السماء فأحضرها إلى آدم ليرى ماذا يدعوها . وكل مسادعا به آدم ذات نفس حية فهو اسمها . فدعا آدم بأسماء جميع البهائم وطيسور السسماء وجميسع

١ : المصدر السابق : ص ٣٧ ، ٣٨ .

٢ : كمال يوسف الحاج ... في فلسفة اللغة ، مرجع سابق ، ص ٢٨ .

٣ : المصدر السابق ، ص ١٨ .

حيوانات البرية . وأما لنفسه فلم يجد معينا نظيره . فأوقع الرب الإله سباتا على آدم فنام ، فأخذ واحدة من أضلاعه ، وملاً مكافحا لحما ، وبني الرب الإله الضلع التي أخذها من آدم اسرأة وأحضرها إلى آدم فقال آدم : هذه الآن عظم من عظامي ولحم من لحمي هذه تدعى امرأة لأنها من امرىء أخذت "أ، واستنادا إلى ذلك بدأ القديس يوحنا إنجيله قائلا : " في البسدء كانت الكلمة ، والكلمة كان عند الله وكان الكلمة الله . هذا كان في البدء عند الله " وأدى ذلك بالكثير من أساطين الفكر المسيحي أمثال سانت " أوغسطين " و " توما الأكويسي "إلى اعتبار اللغة وحي من السماء . وأن منشأها توقيفي من لدن الله . ونجد امتدادا لهذا الاتجاه في العصر الحديث عند " دي بونالد " حيث يرى " أن اللغة ليست تواطؤية من خلسق الإرادة البشرية ، والناس لم يتفقوا فيما بينهم على أن يكون ثمة لغة فكأن هناك لغة سابقة ، هذا التفكير السكوني لذيه المنشأ اللغة بعيد كل البعد عن واقع الحقيقة ، لأن الإنسان لا يقدر على خلق شيء ما لم يكن لديه فكرة صريحة عنه .

ولكي يحصل على هذه الفكرة الصريحة ينبغي له أن يعبر عنها . إذا اللغة واحب وحود لمنشأ اللغة ذاتما . ثما يفيد أن اللغة ليست من عمل القوى البشرية . أثما هبة من للدن الله . ويعلق أرنلديز على كون اللغة إبداع إلهي " بقوله : فتعريف اللغة أثما فعل فاعل يجعلها تعتمد على الفاعل ، وهذا الفاعل هل يمكن أن يكون الإنسان ؟ حسب الخبرة اليوميدة يمكننا أن نجيب بالإثبات : فالإنسان هو الذي يتكلم ، والقضية هنا ليست قضية الكلام ، ولكن القضية قضيد تكوين أو خلق أو تعليم الكلام ، فالفاعل يجب إذا أن تكون له الأسبقية بالنسبة للفعل ، ولكن ولكن ولكن ولكن والكسن

١ : العهد القديم : سفر التكوين ـــ الإصحاح الثاني ١٨ ـــ ٢٤ .

The New English Bible - The Gospel According To John 1 - 2 P. 809: Y

٣ : كمال يوسف الحاج : في فلسفة اللغة ص ٢١ ، ٢٦ .

الإنسان لا يمكن أن يعيش بدون لغة قبل أن وحد هذه اللغة ، إذا فالإنسان ليس الفاعل ، وبما أنه كائن ولا يمكن أن ينتج خلقا إلهيا ، إذن يكون إله هــــو الذي أبدع اللغة وعلمها للإنسان" .

أما في العصر الوسيط الإسلامي: فقد جاء الإسلام بمعجزة البيان على مر الأزمان ، ذلك الأن القرآن معجزة النبي محمد على تحدى أهل البيان بأن يأتوا بسورة واحدة من سوره فكان مساسمي بالإعجاز: ﴿قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثل ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا [الإسراء: ٨٨] ، وكان من أعلام الفكر الإسلامي من قال بالتوقيف أمثال ابن فارس حيث ذهب إلى القول: بأن لغة العرب توقيف أي وحسي ، ودليل ذلك قوله تعالى: ﴿وعلم آدم الأسماء كلها الالقول: البقرة: ٣١]، وقال صاحب كتاب شرح الأسماء: لابد من التوقيف في أصل اللغة الواحدة ، لاستحالة وقوع الاصطلاح على اللغات من غير معرفة المصطلحين بعين ما اصطلحوا عليه .

رابعا: الاتجاه القائل بالتكوين التدريجي:

ومن أنصاره "أفلاطون " الذي تراوح بين التوقيفية والتواطؤية فسار في خطى هرقليطسس، نراه يرفض أن تكون الأسماء وليدة الاتفاق العابث، فالاسم لابد أن يشير إلى المسمى، ولكسي تحصل الإشارة يجب أن يكون ثمة محاكاة بينهما ولكن إذا كانت القوى الإلهية هي السي تطلق الأسماء على الأشياء (والقوة الإلهية صادقة) فمن أين يأتي الخطأ ؟ إن الألفساظ هسي الجالبة للفساد، لذا ينبغي أن تنطلق من الأشياء ذاتها لا من الكلمات التي تشير إليها "، وكذلك ليبنستز كان أميل إلى أخذ موقف حيادي حيث رفض التواطؤية والتوقيفية على حد سواء رغبة منه في إيجاد قاعدة إيجابية لبحث اللغة كعلم صحيح ، وهذا يتطلب نمجا اسستقرائيا لا يتقيد قبليا

[.]Arnaldz: Grammaire Et The ologie Chez Ibn Hazm P. 43-44: \

٢ : أحمد بن فارس: " الصحابي في فقه اللغة وسننن العرب في كلامها " تحقيق د.مصطفى الشويحي المكتبة السمافية بالقماهرة
 ١٩٦٣ ص ٢١ .

٣ : كمال يوسف الحاج : فلسفة اللغة ، مرجع سابق ، ص ٢١ .

بنظريات ذاتية ، ويمكن تحديد فحوى آرائهم في أن اللغة قد نشأت أولا من الإشارات الطبيعية المقصودة ، ثم من تقليد أصوات الطبيعة التي تطورت من الصعب إلى السهل بالنسبة إلى الكلمية أو التركيب أو القواعد ، وأخيرا من التقليد الاجتماعي ، والقول بقكرة التكويس التدريجي نجدها أيضا لدى الفارابي حيث يقول : " إن الإنسان إذا احتاج أن يعرف غيره مما في ضميره أو مقصوده بضميره ، استعمل الإشارة أولا في الدلالة على ما كان يريد ممن يلتمس تفهيمه إذا كان ممن يلتمس تفهيمه إذا الإشارات متولدا طبيعيا " بالفطرة في الإنسان ، فإن الناس يمكنهم كل في بيئته الاجتماعيية أن يستعمل تلك الإشارات والعلامات بالاتفاق للدلالة على شيء بعينه .

ويستفاد من ذلك أن القول بالتكوين التدريجي في منشأ اللغة يفترض هو الآخر إلى التواضــــع والاصطلاح على اللغة .

موقف ابن حزم من إشكالية منشأ اللغة .

دحض ابن حزم رأي القائلين بالتواضع والاصطلاح بأمرين :

الأول بحجة سمع ، والثاني برهان ضروري . " فأما السمع فقول الله عز وجل ﴿ وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة ﴾ [البقره ٣١ ، ٣٣] وأما الضروري بالبرهان فهو أن الكلام لو كان اصطلاحا لما جاز أن يصطلح عليه إلا قوم قد كملت أذها لهم وتدربت عقولهم ، ووقفوا على الأشياء كلها الموجودة في العالم وعرفول حدودها واتفاقها ،

١ : المصدر نفسه : ص ٢٧ .

٢ : محمود اليعقوبي :الوجيز في الفلسفة ، المعهد التربوي الوطني الجزائر١٩٧٣م، ط : ٣، ص ٢٠٣ .

٣ : الغارابي : كتاب الحروف ـــ تحقيق محسن مهدي ، ص ١٣٥ بيروت ١٩٧٠ .

واختلافها وطبائعها "\" ، والملاحظة تؤكد أن المفاهيم المجردة العامــة لا يســتوعبها الطفــل إلا مؤخرا، أي عندما يتحرر فكره من المحسوس العيني . " إذ المرء لا يقوم بنفسه إلا بعد سنين مــن ولادته "\" . فالذي اكتمل له الذهن والعلم وألم بالأشياء الموجودة في العالم ، وعرف حدودهــا وطبائعها آدم عليه السلام ، هبة وعطاء من الله عز وجل فهو المتعلم الذي علمه الباري بعلم مـن لدنه . ويستمر ابن حزم في تفنيد القول بالإصطلاح على اللغة بأن " الاصطلاح يقتضي وقتــا لم يكن موجودا قبله ، لأنه من عمل المصطلحين ، وكل عمل لابد من أن يكون لــه أول فكيــف كانت حال المصطلحين على وضع اللغة قبل اصطلاحهم عليها ؟ فهذا من المتنع المحال ضــرورة "، ويؤكد إنكاره للتواضع والاصطلاح في نشأة اللغة بدليل برهاني آخر قائلا : " إن الاصطلاح على وضع لغة لا يكون ضرورة إلا بكلام متقدم بين المصطلحين على وضعها ، أو بإشارات قــد اتفقوا على فهمها وذلك الاتفاق على فهم تلك الإشارات لا يكون إلا بكلام وتفهيم ، لابد من ذلك، حدود الأشياء وطبائعها التي عبر عنها بألفاظ اللغات لا يكون إلا بكلام وتفهيم ، لابد من ذلك، فقد بطل الاصطلاح على ابتداء الكلام "أ.

واللافت للنظر أن الكلام عند ابن حزم مرتبط أوثق ارتباط بالمعرفة ، بل أن اللغة عنده هـــي المعرفة ، ونحن كبشر فانون ، لا نستطيع خلق هذه المعرفة ، وبما أن من المستحيل على الإنسان أن يعيش من غير معرفة ، فلابد من وجود إله خالق فاعل، وهذا يعني أن الله سبحانه وتعالى هــو الذي خلق اللغة (المعرفة) وعلمها للإنسان أن أما عن الرأي القائل بأن الكلام فعل الطبيعــة أي أن الأماكن أوجبت بالطبع على ساكنيها النطق بكل لغة نطقوا بما ، فقد دحض ابن حزم هذا الرأي بقوله : " إن الطبيعة لا تفعل إلا فعلا واحدا لا أفعالا مختلفة ، وتأليف الكلام احتياري متصــرف بقوله : " إن الطبيعة لا تفعل إلا فعلا واحدا لا أفعالا مختلفة ، وتأليف الكلام احتياري متصــرف

١ : ابن حزم الأحكام في أصول الأحكام ـــ أحمد شاكر ، نشر زكريا علي يوسف مطبعة العاصمة القاهرة ، ج : ١ ، ص ٢٨.

٢ : المرجع السابق ، الموضع نفسه .

٣ : المرجع السابق : الموضع نفسه .

٤ : المرجع السابق ص ٢٩ .

د . صلاح الدين بسيوني سلامه ــ الأخلاق السياسية عند ابن حزم ، مكتبة نهضة الشرق جامعة القاهرة . ص ٨٨ ، ٨٩ .

في وجوه شتى" ، ويعلق الأستاذ سعيد الأفغاني على ذلك قائلا: "ومعنى ذلك فيما يبدو لي أن طبيعة المكان من سهولة ووعرة ، وحرارة وبرودة ، وحفاف ورطوبة ، وحصب وحدوبة .. كل ذلك ذو أثر في اللغة السائدة فيه و لم يرتض ابن حزم هذا المذهب ، والباحث لا يتفق ووجهد نظره هذه ، ذلك لأن ابن حزم لم يرفض تأثير مظاهر السطح من تضاريس ، ومناخ ، ومواقع ومجاورة واحتكاك في لغة ساكن المكان ، بل نجده يؤكد أثر ذلك في اللغة حيث يقول ابسن حزم: فمن تدبر العربية والعبرانية والسريانية أيقن أن احتلافها إنما هو من نحو ماذكرنا ، من تبديل ألفاظ الناس على طول الأزمان. واحتلاف البلدان ومجاورة الأمم "".

ويقول أيضا "إن الذي وقعنا عليه وعلمناه يقينا أن السريانية والعبرانية والعربية هي لغة مضور وربيعة ، لا لغة حمير لغة واحدة تبدلت بتبدل مساكن أهلها فحدث فيها "حرش" (أ) كالذي يحدث من الأندلسي إذا رام نغمة أهل القيروان ، ومن القيرواني إذا رام نغمة الأندلسيي ومن الخراساني إذا رام نغمتهما "ف، والعجب أن للأستاذ سعيد الأفغاني تعليق على هذا النص ما نصه وهذا تصوير للتطوير الدائب لحياة اللغة ليل هار "٢.

وفي أثر التحاور والاحتكاك على اللغة يقول ابن حزم " وهكذا في كثير مسن البلاد فإنه معجاورة أهل البلدة بأمة أخرى يتبدل لغتها تبديلا لا يخفى على من تأمله المواضح هنا أن ابسن حزم لم ينكر أثر البيئة بمظاهرها المحتلفة في تطور اللغة واختلافها من مكان لآخر لأسباب سيأتي عرضها لاحقا، ولكن الذي يرفضه و لم يقبله ابن حزم هو رد منشأ اللغة إلى طبيعة الأماكن

١ : ابن حزم : الأحكام، ج:١، ص ٢٩ .

٢ : سعيد الأفغاني : نظرات في اللغة عند ابن حزم الأندلسي دار الفكر بيروت ١٩٦٩، ط : ٢ ، ص ٢٢ .

٣ : ابن حزم : الأحكام ص ٣٠ .

٤ : الجرش : الحك ، ويريد احتكاك اللغات بعضها ببعض (توضيح مديل في كتاب الاحكام ص ٣٠) .

٥: ابن حزم: الأحكام، ح. : ١ ص ٣٠.

٦ : سعيد الأفغاني : نظرات في اللغة عند ابن حزم ، مرجع سابق ص ٢٦ .

٧: ابن حزم الأحكام حد: ١ ص ٣٠.

إذ يقول: "وهذا محال ممتنع، لأنه لو كانت اللغات على ما توجبه طبائع الأمكنة لمسا أمكسن وجود كل مكان إلا بلغته التي توجبها طبعه"، ويسوق ابن حزم مثالاً على ذلك قائلاً "فليس في طبع المكان أن يوجب تسمية الماء ماء دون أن يسمى باسم آخر مركب مسن حروف المحاء". ومع تأكيد ابن حزم على أن اللغة توقيف من الله عز وجل وتعليم منه تعالى فسهو لا ينكر الاصطلاح وأثره في تطوير وتنويع اللغة إذ يقول: "إلا أننا لا ننكر اصطلاح الناس علسي إحداث لغات شي بعد أن كانت لغة واحدة وقفوا عليها، كما علموا ماهية الأشياء وكيفياقيا وحدودها ""، ويؤكد ذلك في مواطن مختلفة في كتبه مستخدماً لفظة " بالاتفاق " أو متفق عليه " أو " الاصطلاح " حيث يقول "واتفق الأوائل على أن سموا المخبر عنه موضوعاً، وعلى أن سموا الحبر " محمولاً " .. وكل هذا اصطلاح على ألفاظ يسيرة تجمع تحتها معاني كثسيرة ، ليقرب الإفهام" . " فليعلم أننا إنما ننظر المعاني بألفاظ متفق عليها لتكون " قاضية على ما يغمض فهمه المحتملة المتطورة ، فلو كانت اللغة اصطلاحاً فلا يمكن أن يثبت هذا المصطلح إلا شعب اكتملت المكتملة المتطورة ، فلو كانت اللغة اصطلاحاً فلا يمكن أن يثبت هذا المصطلح إلا شعب اكتملت قواه العقلية ، شعب يزوال المنطق والعلم الكامل ، شعب يكون على قمسة جميسع الأشسياء الموجودة في العالم ، ويكون قد عرف التعاريف ، والعلاقات التي تتجمع والعلاقات التي تتبعم والعلاقات التي تتبساين وطبيعةا".

وتجدر الإشاره هنا إلى رأي إمام الحرمين (الجويني رحمه الله) الــــذي يجمـــع بـــين الإلهـــام والاصطلاح في نشأة اللغة ، فكلاهما مقبول للعقل إذ يقول : " اختلف أرباب الأصول في مــــآخذ

١ : المرجع السابق حـــ : ١ ص ٢٩ .

٢ : المصدر السابق ، الموضع نفسه .

٣: المصدر السابق ج: ١، ص ٣٠.

٤ : ابن حزم : التقريب لحد المنطق، مرجع سابق، ج:٤، ص ١١٤ .

٥ : المرجع السابق، ص ٢٨٤ .

[.] Arnaldz: Grammaire Et Theologie Chez lbn Hazm P. 40 - 44: 7

اللغات ، مذاهب ذاهبون إلى أنها توقيف من الله تعالى ، وصار صائرون إلى أنها تثبت اصطلاحاً وتواطؤاً، وذهب الأستاذ أبوإسحاق في طائفة الأصحاب إلى أن القدر الذي يفهم منه قصد التواطؤ لابد أن يفرض فيه التوقيف ثم يصدر إمام الحرمين حكمة على هذا كله بقوله : "والمختار عندنا أن العقل يجوز ذلك كله "١.

ولم يقطع ابن حزم باللغة التي أوقف الله عليها آدم ، هل هي اللغة السريانية أم اللغة العربيسة أم اللغة العبرانية ؟ إذ يقول: "ولا ندري أي لغة هي التي وقف آدم عليه السلام عليسها ، أولاً إلا أننا نقطع على ألها أتم اللغات كلها ، وأبينها عبارة ، وأقلها إشكالاً ، وأشدها اختصاراً ، وأكثرها وقوع أسماء مختلفة على المسميات كلها المختلفة من كل ما في العالم من حوهر أو عرض واكثرها وقوع عند ابن حزم أن الله عز وجل أوقف آدم عليه السلام على جميع اللغات التي ينطق الناس كلهم الآن ، ولعلها كانت حينئذ لغة واحدة متراوقة الأسماء على المسميات ثم صلوت لغات كثيرة إذ توزعها بنوه بعد ذلك ، وهذا هو في الأظهر عندنا والأقرب أ.

وهذا يؤكد دور الاصطلاح والاتفاق في تطور اللغة وتنوعها واختلافها بعد أن كانت لغية واحدة ، ويؤكد بعض الباحثين عدم إنكار ابن حزم للاصطلاح باعتبار أن اللغية الأولى اليي وقف عليها آدم ، وقد كانت أتم اللغات جميعاً وأبينها عبارة ... ثم صارت لغات كثيرة إذ توزعها بنوة بعد ذلك ، و لم يغفل ابن حزم أثر العوامل السياسية إلى جانب الظروف الطبيعية

١ : السيوطي: المزهر في علوم اللغة وأنواعها ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ، ط:٣جـــ : ١ ص٢١ .

٢ : ابن حزم : الأحكام ، ص ٣٠ .

ت ندهب ابن حزم إلى القول بأن اللغة السريانية هي اللغة الأم التي انبثقت منها اللغتان العبرية والعربية وسنده الوحيد في ذلك
 أن لغة إبراهيم عليه السلام هي اللغة السريانية ، ولغة إسماعيل هي العربية ، أما يعقوب فكانت لغته العبرية انظر " الأحكام "
 لابن حزم مرجع سابق ص ٣٠ .

٤ : ابن حزم : الأحكام ، ص ٣١ .

٥ : سالم يفوت: ابن حزم والتنفكير الفلسفي بالمغرب والأندلس، مرجع سابق ، ص ١١٨ .

٦ : المرجع السابق، الموضع نفسه.

والاجتماعية في تطور اللغة بل يذهب إلى أن العومل السياسية لا تحدث تنويعاً في اللهجات فحسب بل تؤدي إلى موت لغة واختفائها وظهور لغة جديدة مختلفة إذ يقول: "إن اللغة يسقط أكثرها ، ويبطل بسقوط دولة أهلها ، ودخول غيرهم عليهم في مساكنهم ، أو بنقلهم واختلاطهم بغيرهم فإنما يقيد لغة الأمة وعلومها وأخبارها قود دولتها ونشاط أهلها وفراغهم، وأما من تلفّت دولتهم ، وغلب عليهم عدوهم ، واشتغلوا بالخوف والحاجة والله وحدمة أعدائهم ، فمضمون منهم موت الخواطر ، وربما كان ذلك سبباً لذهاب لغتهم ، ونسيان أنساهم وأخبارهم، وبيود علومهم ، هذا موجود بالمشاهدة ومعلوم بالعقل ضرورة "أ ، وهلا أنساهم وأخبارهم، وبيود علومهم ، هذا موجود بالمشاهدة ومعلوم بالعقل ضرورة "أ ، وهله فنحده يستقرىء الواقع ويجمع مشاهداته للبيئة المجتمعية والمادية ، متفاعلاً مع أحداث مجتمعه ووقائعه بما فيه من متناقضات عقائدية وفكرية وسياسية واقتصادية وأخلاقية ، كذلك التركيبة السكانية مختلفة العناصر لهذا المجتمع من عرب، وبربر، ومسالمة وعجم ، ومولدين ، ومستعربين ، ومهود ، ومقالبة وانعكاسات ذلك كله وتأثيره على اللغة .

مما سبق يرى الباحث أن اللغة برأي ابن حزم ليست من اختراع الإنسان ، ولا هي من فعل الطبيعة ، بل اللغة مخلوقة من طرف الله عز وجل وعطية منه لقوله تعالى (وعلم آدم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة) [البقوة: ٣١] فالكلام " توقيف من أمر الله عز وجل وتعليم منه تعالى". لآدم عليه السلام الذي علمه الباري بعلم من عنده ، وبالتالي فهو ينكر التواضع والاصطلاح في منشأ اللغة ، ولكنه لا ينكره في تطوير وتحسين اللغة ، مؤكداً بذلك علمي دور العقل في هذا التطوير .

و لم يغفل أثر البيئة ومظاهر السطح في تنويع اللهجات ، وكذلك العوامل السياسية والتي لهــــا بالغ الأثر إذ قد تؤدي إلى اختفاء لغة وظهور أخرى جديدة .

١ : ابن حزم: الأحكام، ج:١، ص ٢٩.

(٢ - ٣) علاقة اللغة بالمنطق في النسق الحزمي:

تمثل العلاقة بين اللغة والمنطق في النسق الفكري الحزمي عامة والمنطق خاصة أهمية كبرى باعتبار أن لا تفكير إلا بلغة ، ولا لغة فارغة من الفكر والمعاني ، ولذا نجده يؤكد أنه " لا سبيل إلى معرفة حقائق الأشياء إلا بتوسط اللفظ ، فلا سبيل إلى نقل موجب العقل عن موضعه من كون الأشياء على مراتبها التي رتبها عليها بارئها عز وجل ، ولا سبيل إلى نقل مقتضى اللفظ عن موضوعه الذي رتب للعبارة عنه ،وإلا ركبت الباطل وتركت الحق وجميع الدلائل تبطل نقل الفظ عن موضوعه في اللغة ولا دليل يصححه أصلا " ، واللغة باعتبارها وسيلة تفهم بين الناس فهي إيقاع كلمات مؤلفات من حروف مقطعات تستخدم كأداة لتوصل ما في نفس المتكلم لما استبانته عن الأشياء الموجودات إلى نفس المخاطب ويكون بصوت مفهوم بقبول الطبع منها للغة اتفقا عليها ".

فبواسطة اللغة يعبر الإنسان عن أفكاره ، ومشاعره تتضح للأخرين ، فيسهل التواصل وتأخذ الحياة البشرية شكلها الاجتماعي الطبيعي، وهذه اللغة كما يشير ابن حزم كلمات وألفاظ متفق على معانيها بين المتكلمين بهذه اللغة أو تلك فتنتظم هذه الكلمات والألفاظ في عبارات وجمل ذات معايير والتي منها يتخذ المنطق موضوعه ، فنحد ابن حزم يتحرى الدقة في تحديد التراكيب اللغوية التي تمثل موضوعا للمنطق فيصنف الأصوات إلى قسمين : منها ما يدل على معنى ، ولما كانت المعاني محورا أساسيا للتفكير فنحده يصنف الأصوات الدالة على معنى إلى قسمين : منها ما يدل بالطبع ، ومنها ما يدل بالقصد ، والأول

١ : ابن حزم: التقريب، مرجع سابق، ج: ٤، ص ٢٨٤.

٢ : المرجع السابق، ص ٩٦.

هو ما لسائر الحيوان والجمادات أي كل صوت يدل بطبعه على مصوته ، وأما الثاني فهو الكلام الذي يتخاطب الناس به فيما بينهم ويتراسلون بالخطوط المعبرة عنه في كتبهم ؛ لإيصال ما استقر في نفوسهم بعضهم البعض ، وهذه هي التي عبر عنها الفيلسوف بأن سماها " الأصوات المنطقية الدالة "¹ ، وهنا نجد ابن حرزم في دقة بالغة يمايز بين الحيوان والإنسان ، فإذا كانت الأصوات المالة "ل وهنا نجد ابن حرزم في دقة بالغة يمايز بين الحيوان والإنسان ، فإذا كانت الأصوات المالة على معني فإفحال المحيوان مقيدة بالغريزة التي حبل بها ، فهي بمثابة إرجاعات مركبة لا تقبل التحوير أو التبديل أو التطوير ، وعليه فإذا كان المعنى بصورة أو بأخرى بيمثل فكرا أو تفكيرا باعتبار الصوت الدال على معني كأصوات السنانير في دعائها أولادها وسؤالها ، وعند طلبها السفاد ، وعند التضارب ، فهي كما يقول ابن حزم : " إنما تدل على ذلك بالعادة المعهودة منا في مشاهدة تلك الأصوات ، لا إنا نفهمها كفهمنا ما نتخاطب به فيما بيننا باللغات المتفق عليها بين الأمم السي نتصرف بما في جميع مراداتنا "١" ، ومهما تدرب الحيوان غير الناطق على كلام مفهوم فليس ذلك كلاما صحيحا ولا مقصودا ولا يماثل كلام الإنسان الذي يعبر به عن أنواع العلوم والصناعات كلاما صحيحا ولا مقصودا ولا يماثل كلام الإنسان الذي يعبر به عن أنواع العلوم والصناعات والأخبار وجميع المرادات .

ويذهب ابن حزم إلى تقسيم كلام الإنسان إلى قسمين: "مفرد ومركب، فالمفرد لا يفيد فائدة أكثر من نفسه كقولك: رجل، وزيد وما أشبه ذلك، والمركب يفيد خيرا صحيحا كقولك: زيد أمير، والإنسان حي وما أشبه ذلك، والمركب كله ينقسم أقساما خمسة لا سادس لها وهي: إما خبر وإما استخبار، وهو الاستفهام وإما نداء وإما رغبة وإما أمسر. فهذه الأربعة الأخيرة لا يقع فيها صدق ولا كذب، ولا يقوم منها برهان أول... وأما الخير ففيت يدخل الصدق والكذب، وفيه تقع الضرورة والإقناع، وفي فاسد البنية منه يقع الشغب، ومن صحيحه يقوم البرهان على كل قضية في العالم، وإياه قصد الأوائل والمتاخرون بالقول،

١ : ابن حزم: التقريب، مرجع سابق، ج:٤، ص ١٠٧،١٠٧.

٢ : المرجع السابق، الموضع نفسه.

وتحته تدخل جميع الشرائع ، وكل مؤات من الطبيعيات وغيرها اتفق الناس عليه أو اختلفوا فيه" ، وهمذا التصنيف يبرز ابن حزم أن البرهان أي التفكير الاستدلالي _ يقوم على الجمل التقريرية _ الخبرية _ التي توصف دون غيرها بالصدق أو بالكذب وهي التي تشكل موضوعا للمنطق ، والجدير بالذكر أن علاقة المنطق بالنحو لها جذورها التاريخية .

ولما كان المنطق هو العلم الذي يهتم بسلامة التفكير ودقته ودراسة وسيلته وأداته وهي اللغة ، فإن قراءة ابن حزم للمنطق الأرسطي قد ارتبطت باللغة العربية أوثق ارتباط ، ولعل أهم مظاهر هذا الارتباط الوثيق يتجلى لديه في ارتباط المنطق بالنحو باعتبار أن التركيب اللغوي يخضع لقواعد بيانية ولغوية محددة تعطي للجملة اللغوية قدرها على التعبير عن المعاني بدقة ووضوح ،

١ : ابن حزم: المرجع السابق، ص ١٣٦، ١٣٧.

٢: (أ) الغالب في الرأي أن المنطق. من الناحية التاريخية. كان مرتبطا بالنحو، حيث بدأت البذور الأولى للمنطـــق في أبحــان السوفسطائيين الخاصة باللغة والخطابة وبالنحو بوجه أخص، فقد أرجعوا التصور (المعنى) إلى اللفظ، مما يســـر لهــم أن يجعلوا الجدل وسبلة للإنتصار على الخصم، وفن الإقنــاع عندهم هو فن التفكير، ولما كان منهجهم هو الجدل الذي يطرح الموضوع على الدرس لاستخراج العيوب والحســنات والنتائج أصبح النقد عندهم عملية منطقيه هامــة " إذ كان النقـــد عندهم وضـــع مقدمــات وما يعارضها ثم الوصــول إلى النتيجة التي يراد الوصول إليها، وبذلك وضعوا للنقد أصــولا ومبادىء ... "انظر " بروتاغوراس ": محاورة لأفلاطون، ترجمة محمد كمال الدين على يوسف، المؤسسة المصريــة العامــة للتأليف والأنباء والنشرــ القاهرة ١٩٦٧م، ١٠٥٠ ومعنى ذلك أن أبحاثهم في اللغة أدت بمم إلى المنطق

⁽ب) وقد عنى الرواقيون بالصلة بين المنطق واللغة في تصنيفهم للمعرفة فاقترن المنطق بالبلاغة واللغة كما أن أرسطو قد توصل إلى كثير من أبحاثه المنطقية من دراسته للغة اليونانية ، انظر المنطق الحديث وفلسفة العلوم والمناهج د . محمد عزيز نظمي سالم، مؤسسة شباب الجامعة للطباعة ، الإسكندرية ص ٤٥ .

⁽ج) وهذه العلاقــة نستقرئها في تراثنا الإسلامي من خلال ما نقله لنا أبو حيان التوحيدي عن الجدل الذي دار بين النحويــين والمناطقة حول قيمة المنطق والنحو في ضبط التفكير وسلامته، وموقف أستاذه أبي سليمان السجستاني الذي اتخذ موقفا توفيقيا وسطا بين المنطق والنحو وقد أوجز هذا الموقف في عبارته " النحو منطق عربي "و " المنطق نحو عقلي "وجل نظر المنطقــي في المعاني، وإن كان لا يجوز له الإخلال بالألفاظ التي هي لها كالحلل والمعارض، وجل نظر النحوي في الألفاظ، وإن كــان لا يسوغ له الإخلال بالمعاني التي هي لها كالحقائق والجواهر...فالنحو تحقيق المعنى باللفظ، والمنطق تحقيق المعنى بسالعقل... " انظر المقابسات لأبي حيان التوحــيدي، تحقيق حسن السندوبي، دار المعارف، سوســـة، تونــس، ط: ١، ص ٢٠، ٢٠ . ٢٠ . ٢٠ . ٢٠ .

وهذا بدوره يساعد على نقل الأفكار بطريقة صحيحة ، كما أن المنطق يهتم بالبحث في الفكر المعبر عنه باللغة التي تخضع لهذه القواعد .

وعليه نجد أن ابن حزم يؤكد على ضرورة انتقاء الألفاظ المعبرة عن المعنى اتقاء للبس فيقـــول : " وثبت في العقول أنه لا بيان إلا بالألفاظ المعبرة عن المعاني التي أوقعت عليـــها في اللغـــة " '، وهو بذلك يبرز أهمية توقيع الأسماء على مسمياها بلوغا للحقيقة واليقين ، لأن حمل اللفظ علي غير معناه مدعاة للبس والغموض والتناقض ، وهذا بدوره يؤكد أنه ليس بإمكان الإنسان أن يتصرف في توقيع الألفاظ في غير ما يقتضيه معناها ففي ذلك " تحكم من مدعية وإفساد للبيان الذي يقع به التفاهم "٢. ويحاجج ابن حزم على ذلك بقوله: " إذا قال قائل قد وحسدنا لفسظا منقولا، قيل له : ذلك الذي وحدت قد تبين لنا أنه هو موضوعه في ذلك المكان ولم تجد ذلكك فيما تريد إلحاقه بلا دليل، وليس كل مسمى وجدته منقولا عن رتبته بدليل موجبا أن تنقله أنــت إلى غيره برأيك بلا دليل ، فإن كان حكمك في إيجاب نقل ما لم تحسد دليلا ينقله لأنك قسد وجدت لفظا آخر منقولا حكما صحيحا ، فقد وجدت أيضا في الأوامر منسوخا كثيرا بدليــل صحيح، فاحكم على كل أمر بأنه منسوخ لأنك قد وجدت أمورا كثـــيرة منســوخة ، وقـــد وحدت أيضا في كلام الناس كذبا كثيرا فاحكم على كل كلام بأنه كذب لأنك وحدت كذبا كثيرا وهذا إبطال للحقائق ""، ويتضح من هذا النص أن ابن حزم يشير إلى فكرة منطقية هامـــة وهي أن توهم اليقين ليس يقينا فيتأدى صاحب هذا الوهم المغالط إلى تعميم حكم الجزء بالخطـــــأ على الكل، إذ أن الكثير المنسوخ ليس كله ، والكثير من الكذب في كلام الناس هو بعضه ، ومل يثبت حمله على البعض ليس بالضرورة يثبت حمله على الكل ففي ذلك مغالطة ، ومن ثم يتضــح أن الإنسان برأي ابن حزم لا يستطيع أن يتصرف في توقيع اللفظ في غير ما يقتضيه معناه . وهنا

١ : ابن حزم : التقريب ، مرجع سابق، ج: ٤ ، ص ٢٨٢ .

۲ : المرجع السابق، ص ۲۷۸.

٣ : المرجع السابق، ص ٢٨٤، ٢٨٥.

بحد ابن حزم يسير في اتجاه معاكس لاتجاه النظرية الطبيعية والاتفاقية حول أصل اللغة ، والي تشير إلى أنه بإمكان الإنسان عن طريق الاجتهاد أن يتصرف في نظام وترتيب الألفاظ من حيث دلالتها على المعاني ، فيعبر عن المعنى بغير اسمه الذي جعل له أولا ، ويستعمل اللفظ في غيير معناه الشائع والمتداول أكما أن معيار الحقيقة لدى ابن حزم ليس في اللغة وحدها أعين اللفظ أو الألفاظ المتداولة ،ولا في الفكر وحده (أي المعنى) بل في مطابقة اللفظ للمعنى الذي وضع له، ولما كان ضبط اللغة وتقنينها بحاجة إلى قواعد لكي تستقيم المعاني وتتواصل الأفكار بين الناس كانت الحاجة لمسائل النحو ، ولابن حزم رأي واضح في ذلك إذ يقول : " إن هله العلم مستقر في نفس كل ذي لُب ، فالذهن الذكي واصل بما مكنه الله عنهم ، في مسائل النحو ، إلى فوائد هذا العلم ... فما تكلم أحد من السلف الصالح ، رضى الله عنهم ، في مسائل النحو ، لكن لما فشا جهل الناس ، باختلاف الحركات التي باختلافها اختلفت المعاني في اللغة العربية ، لكن لما فشا جهل الناس ، باختلاف الحركات التي باختلافها اختلفت المعاني في اللغة العربية ، وضع العلماء كتب النحو ، فرفعوا إشكالاً عظيماً ، ... وكذلك القول أيضاً في تواليف كتب الفقه ، فإن السلف الصالح غنوا عن ذلك كله بما أبالهم الله به من فضل ومشسساهدة النبوة ، وكان من بعدهم فقراء إلى ذلك كله بما أبالهم الله به من فضل ومشسساهدة النبوة ، وكان من بعدهم فقراء إلى ذلك كله "٢.

مما سبق يتبين أن الفهم الذي هو إدراك المعاني والعلاقات بينها أسبق على علم النحو حيث إن الفهم استعداد ذهني مكنه الله فينا ، فالنفس تفهم ما أدركته حواسها بتوسط العقل ، فتعبر عسن هذا الفهم بلغة متفق عليها بين الناس ويتواصلون بها ، وما كان الصدر الأول والسلف الصالح بحاجة إلى علم النحو ، لما توفروا عليه من ذهن ذكي ، وبما أباهم الله به من فضل ومشاهدة النبوة ، ولكن مع تفشي الجهل باختلاف حركات النطق بالألفاظ اضطربت اللغة وتباينت المعاني فكانت الحاجة الملحة والمبرر الضروري لميلاد علم النحو ليحدد قواعسد الستراكيب اللغويسة ،

١: د . سالم يفوت : ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب الأندلسي ، مرجع سابق ص ١١٩.

٢ : ابن حزم : التقريب ، مرجع سابق، ج: ٤ ، ص ٩٤ .

وتفادي الخطأ في معاني الألفاظ بواسطة التوقيع السليم للأسماء على مسممياتها ويرتفع معم الإحلال بالمعنى الذي يقتضية اللفظ .

يضاف إلى ذلك أن ابن حزم عمد إلى إبراز فكرة الوظيفة في المنطق ، أي ممارسة التفكير المنطقي في الحياة ، وكما يجب أن يمارس في شتى المجالات ، ولما كانت الممارسة تقتضي طرح المثلة تمس محور حياة الإنسان ، كما تتطلب إثارة بعض المشكلات المنطقية بغرض الفهم والتمييز اللدقيق بين الحق والباطل حيث يقول فيمن حصل حدود المنطق و لم يوظفه : " أنكم لم تحصلوا إلا على العلوم التي لا منفعة لها ولا فائدة ، إلا تصريفها في سائر العلوم ، فأنتم كمن جمع آلله البناء و لم يصرفها في البنيان فهي معطلة لديه لا معنى لها ... " فالمنطق إذا من وجه نظر ابرسن حزم لم يكن بحرد معرفة لقواعد التفكير المنطقي ومصطلحاته ومفاهيمه فقط ، بل لابرسد مسن ممارسته في الحياة لتمييز صحيح الفكر من فاسده والوقوف على صور البرهان اليقينية سواء منها التي ترجع إلى أول العقل أو شهادة الحس أو كلاهما معا، إضافة إلى تعرف أساليب المغالطسات التي تموه الحقائق ، وإلا ظلت قواعد المنطق قوالب حوفاء . لذا نجده ينطلق من أن للمنطق وظيفة بيانية ، فقد استهل " كتاب الأسماء المفردة " بمقدمتين استبعد فيهما الحديث عن المقولات العشر، ففي الأولى يقول ابن حزم: " أن الأسماء التي يقع كل واحد منها على كثير، أي جماعة أشخاص فؤلما تقع تحتها مسمياتها في جميع اللغات ، أولها عن آخرها ، على خسسة أوجه لا سادس لها" .

ويحصر الأوجه الخمسة "" فيما يلي :

الأسماء المتواطئة: وهي التي يكون فيها المسمى يوافق المسمى الثاني في اسمه وحده معا.
 مثل (حي وحي).

١ : ابن حزم: التقريب، مرجع سابق، ج:٤، ص ٨٩.

٢ : المرجع السابق؛ ص ١٣٤.

٣ : المرجع السابق، ص ١٣٤، ١٣٥.

۲ ـــ الأسماء المختلفة : وهي التي يكون فيها المسمى يخالف المسمى في اسمه و حــــده مشــل قولنا: (رجل ، حمار) .

٤ ـــ الأسماء المترادفة: وهي التي يكون فيها المسمى يوافق المسمى في حده ويخالفه في اسمـــه مثل سنور ، وضيون وهي للقط .

• __ الأسماء المشتقة: ويكون فيها المسمى يخالف المسمى في حده وفي اسمه الذي حصف نوعه به إلا ألهما يتفقان في صفة من صفاهما أو جبت لهما الاشتراك في اسم مشتق منسها إما جسمانية ، وإما نفسانية حالا كانت أو هيئة مثل قولنا ثوب أبيض ، وطائر أبيض ، وأما الأسمله المختصة فهي التي تقع على ذات المسمى وحده ويقصد بها أسماء الأعلام وهي تقع باخستيار ، ولا يقصد منها الإبانة عن صفات مجتمعه في المسمى دون غيره ولا مشتقة من صفة موجودة في أصلا .

والواضح مما سبق اهتمام ابن حزم من البداية بضرورة تحري الدقة في انتقاء واختيار الألفاظ المعبرة عن المعاني خاصة وأن اللغة الطبيعية التي يتواصل بما الناس يقع فيها اللبس والغمروض إذا وظفت الألفاظ في غير ما يقتضيه المعنى ، ونجد أن هذه هي مهمة المنطقي الحريص على تحديد المعاني وضبط التعريفات الدقيقة بمدف إقامة البراهين اليقينية وتقديم الأدله الصحيحة الواضحة .

لذلك نجد ابن حزم يقدم تبريرا لتصديقات محددة تتمثل في كيفية وقوع الأسماء على مسمياتها فيبرز بذلك أهم خاصية ينفرد بما المنطق ومن أجلها جعل وهي أن المنطق ليس محسرد دراسة للتفكير الجرد ذات الطابع الميتافيزيقي بل دراسة وتقويم للتفكير انطلاقا من لغة باعتبار أن اللغسة

لديه أداة توضيح وتسهيل ، تيسر على البشر بلوغ أغراضهم حيث يقول : "و إنما جعلت الأسماء عبارات ، وتمييزا بين المعاني والأشياء المطلوبات "١ .

كما "أن الأسماء إنما وضعت ليعبر بها عن المعاني التي علقت بها ، هذا ما لا يثبت في عقل أحد غيره وما عداه سفسطة "٢، وعليه فابن حزم يرفض استخدام اللفظ في غير معناه وفي ذلك يقول أيضا: " ننكر دعوى إخراج الألفاظ عن مفهومها بلا دليل"، وهو بالتالي يؤكد علاقية اللغة الوظيفية بالفكر فليست هناك وسيلة أو أداة تصون الفكر من الزلل خارج اللغة المفكر بها ، وهو هنا يخالف الفارابي الرأي حيث نلاحظ أن الفارابي يفصل الفكر عن سنده اللغوي مؤكدا ، على ضرورة النظر إلى الحروف العربية باستعمال مفاهيم اللسان اليوناني ، محددا صناعة المنطق في القول بأنه تعريف جميع الجمهات وجميع الأمور التي تقود الذهن إلى أن ينقد لحكم ما على الشيء أنه كذا أو ليس كذا ، أي حكم كان والتي بها تلتئم تلك الجهات والأمور ، كما يعتبره يكسبنا القدرة على تمييز ما تنقاد إليه أذهاننا ويعصمنا من الوقوع في الخطأ ".

(Y _ 2) تصنیف العلوم ومراتبها لدی ابن حزم:

من المعروف لنا تاريخيا أن أقدم تصنيف للعلوم هو تصنيف أفلاطـــون للفلســفة باعتبارهـــا حـــامعة لكل العلوم ، حيث قسمها إلى ثلاثة أقسام رئيسة :

القسم الأول: الجدل ويشمل الفلسفة النظرية من منطق وميتافيزيقيا.

القسم الثابي: ويشمل الفلسفة الطبيعية .

١ : ابن حزم: الأصول والفروع، مرجع سابق، ج:١، ص ١٨٠.

٢ : ابن حزم: الأحكام، مرجع سابق، ج: ٢، ص ٣٦٨.

٣ : المرجع السابق، ص ٣٤٤.

القسم الثالث: فيشمل الأخلاق أي العلم الذي يبحث في السلوك الإنساني ومـــن بعــده حــاء تصنيف أرسطو: حيث نجد عند شراح أرسطو تقسيما ثنائيا للفلسفة.

فالفلسفة تنقسم عندهم إلى قسمين:

قسم نظري : غايته المعرفة المحردة ، وطلب الحقيقة لذاتما.

قسم عملى: غايته المنفعة العملية .

وهناك تصنيف آخر ذكره أرسطو في الميتافيزيقيا وفي نصوص أخرى من كتبه يميز فيه بين ثلاث بجموعات من العلوم هي : العلوم النظرية والعلوم العملية ، والعلسوم الشعرية ومسن تصنيفات القدماء كذلك تصنيف الأبيقوريين والرواقيين ، فالفلسفة عند الأبيقوريين هي الحكمة العملية التي توفر السعادة للإنسان عن طريق الاستدلال والفكر ، ويضعون تقسيما ثلاثيا للفلسفة يشمل على الأخلاق والمنطق والعلم الطبيعي ، وبذلك يجعلون المنطق قسما من أقسام الفلسسفة وليس أداة لها كما فعل أرسطو . أما الفلسفة عند الرواقيين فهي محبة الحكمة وممارستها والحكمة في نظرهم هي معرفة الأشياء الإلهية والإنسانية وهي ثلاثة أقسام : العلم الطبيعي ، الجسدل (أي المنطق) ، والأحلاق ".

أما لدى المسلمين فمن تصنيفاهم ، تصنيف الكندي المتوفى في منتصف القسرن التالث الهجري تقريبا ، حيث قسم الفلسفة باعتبارها علم كل شيء إلى علم وعمل ، والعلم هو وظيفة القسم الناطق من النفس ، أما العمل فهو وظيفة قسمها الحي . ويذكر (ابن نباته) من كلام الكندي في الفلسفة أن علوم الفلسفة ثلاثة :

١ : د. محمد على أبو ريان: الفلسفة ومباحثها، دار المعارف، الإسكندرية ١٩٦٨م ، ط:٢، ص ٨٩.

٢ : انظر المرجع السابق، ص ٨٩. ٩٠.

٣ : المرجع السابق، ص ٩١.

- ١) العلم الرياضي وهو أوسطها في الطبع.
- علم الطبيعيات وهو أسفلها في الطبع.
 - ٣) العلم الإلهي وهو أعلاها في الطبع .

أما التصنيف الثاني فنحده عند الفارابي المتوفى سنة ٣٣٩ هـ ويعد الفيلسـوف الإسـلامي الوحيد الذي اعتنى بدراسة تصنيفات العلوم وأفرد لها كتابا خاصا بعنوان " إحصاء العلوم .

وقد نال الثناء الكثير من المؤرخين المسلمين أمثال صــــاعد ، صاحب الطبقات ، والقفطي، وابن أبي أصبيعة ، وابن رشد وغيرهم ، وقد انتشر تصنيفه انتشارا واسعا في الشرق والغرب على السواء ، وأصبحت له شهرة بالغة وأهمية كبيرة .

ومن بعد الفارابي حاء إخوان الصفا^١، وابن سينا^٢، الذي قسم الحكمة إلى قسمين نظري مجرد وعملي .

١ : المرجع السابق، ص ٩٢.

٢ : يشتمل كتاب احصاء العلوم للفارابي على خمسة فصول هي :

الفصل الأول : علم اللسان ويشتمل على قسمين :

القسم الأول: حاص بالمعاجم لحفظ الفاظ الأمة

والقسم الثاني : حاص بعلم اللغة وقواعدها .

الفصل الثاني : علم المنطــــــق وأحزائه

الفصل الثالث : علم التعاليم والرياضة

الفصل الرابع : العلم الطبيعي وأحزائه

أما الحكمة النظرية فهي ثلاثة : العلم الطبيعي وهو الأسفل ، والعلم الرياضي وهو الأوسط والعلم الإلهي وهو الأعلى .

وتقسيم ابن سينا كما هو واضح ، هو نفس تقسيم الكندي الفيلسوف كما رأينا قبل قليل وتقسيم ابن سينا كما هو واضح ، هو نفس تقسيمه للعلوم نحد التقسيم نفسه الموجود لدى الكندي ، أما الحكمة العملية فتضم ثلاثة أقسام: حكمة مدنية، وحكمة مترلية، وحكمة خلقية ".

أما لدى فقيه قرطبة وفيلسوفها الذي جاء بعد وفاة الفارابي بزهاء نصف قرن ، نجد رسالته في مراتب العلوم ، قسم فيها العلم إلى قسمين رئيسين ، يتفرع عن كل قسم عدد مـــن العلــوم ، حيث يقول ابن حزم :

" فالعلوم تنقسم أقساما سبعة عند كل أمة وفي كل زمان وفي كل مكان وهي : علم شريعة كل أمة ، فلابد لكل أمة من معتقد ما ، إما إثبات وإما إبطال ، وعلم أخبارها ، وعلم لغتها ، فالأمم تتمايز في هذه العلوم الثلاثة ، والعلوم الأربعة الباقية تتفق فيها الأمم كلها وهسمي علم النحوم وعلم العدد ، والطب وهو معاناة الأحسام ، وعلم الفلسفة وهي معرفة الأشسياء علم ماهي عليه من حدودها من أعلى الأجناس إلى الأشخاص ، ومعرفة إلهية "أ.

فالقسم الأول من هذه العلوم هو ما أطلق عليه ابن حزم " العلوم المميزة لكل أمة من الأمـم " وقد اشتمل على ثلاثة أنواع من العلوم هي :

١ : د . محمد على أبو ريان : الفلسفة ومباحثها ، مرجع سابق ، حيث يذكر أن اخوان الصفا قد قسموا الفلسفة إلى قسمين
 قسم نظري ، وآخر عملي ، ويدخلون القسم العملي كله في الإلهيات ، ويدخلون في الفلسفة السياسة النبوية وعلم الآخرة ،
 والمنطق في نظرهم قسم من الفلسفة وليس آله لها ، انظر ص ٩٨ ، ٩٩ من المرجع نفسه .

۲: ابن سينا: عيون الحكمة ، تحقيق د. عبدالرحمن بدوي ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، دار العلم ، بيروت ١٩٨٠ ط: ٢ ،
 ص ١٦ ، ١٧ ، انظر أيضا الفلسفة ومباحثها د . محمد علي أبو ريان ، مرجع سابق ، ص ٩٩ ، ١٠٠ .

٣ : ابن سينا: عيون الحكمة، مرجع سابق ص ١٦، ١٧.

٤ : رسالة مراتب العلوم: ضمن رسائل ابن حزم، تحقيق د. إحسان عباس، مرجع سابق، ج: ٤، ص ٧٨.

- ١) علم الشريعة ، وهي لازمة لكل أمة .
 - ٢) علم الأخبار أي علم التاريخ .
 - ٣) علم الفلسفة .

ويفرع كل علم من هذه العلوم الثلاثة أصنافا من العلوم تابعة لها ومرتبطة بما .

أما عن العلوم المميزة لكل أمة ، فالقسم الأول وهو علوم الشريعة ـــ ويقصد بـــ الشــريعة الإسلامية ــ باعتبارها الشريعة الحقة ، وأن كل شريعة سواها باطلة ، ويدرج تحتها أربعة أنــواع من العلوم هي :

- أ) علم القرآن : وينقسم إلى معرفة قراءاته ومعانيه .
- ب) علم الحديث : وينقسم إلى معرفة متونه ، ومعرفة رواته .

ج_ علم السنة : وينقسم إلى أحكام القرآن ، وأحكام الحديث ، وما احتمع المسلمون عليه، وما اختلفوا فيه ، ومعرفة وجوه الدلالة ، وما صح منها وما لايصح .

د) علم الكلام : وينقسم إلى معرفة مقالاتهم ومعرفة حججهم ، وما يصح منها بالبرهـــان ، وما لا يصح .

أما القسم الثاني : وهو علم الأخبار فينقسم على مراتب ، إما على الممالك أو على السنين أو وإما على البلاد وإما على الطبقات ، أو منثورا ، أي دون ترتيب للأخبار حسب السنين أو حسب الممالك . ويعتبر ابن حزم علم النسب جزءا من علم الخبر .

أما القسم الثالث من هذه العلوم المميزة لكل أمة فهو علم اللغة والنحو وينقسم النحــو إلى مسموعه القليم ، وعلله المحدثة . أما علم اللغة فمسموع كله فقط . أما العلوم العامة لدى كــل الأمم فهي برأى ابن حزم أربعة علوم مسموع :

1) علم النجوم ، وما يذكرونه من القضاء به __ وقد انتقد ابن حزم القائلين بالقضاء بــه ، وذلك لتعريه من البرهان __ ومن فروع هذا العلم علم الهيئة ، وغايته معرفة الأفلاك ومدارها وتقاطعها ، ومراكزها ، وأبعادها، وله منفعة في الدنيا والآخرة ، يقول ابن حزم : " ومنفعة هــذا العلم إنما هو في الوقوف على إحكام الصنعة ، وعظيم حكمة الصــانع ، وقدرته وقصده ، واختياره ، وهذا منفعة جليلة جدا لا سيما في الآجل" .

٧) علم العدد ،وهو علم برهاني ، ومنفعة دنيوية فقط ، يقول ابن حزم : "وهـوعلـــم حسن، صحيح برهاني ، إلا أن المنفعة به إنما في الدنيا فقط ... وكل ما لا نفع له إلا في الدنيـــا فهي منفعة قليلة وتحة "، لسرعة خروجنا من هذه الدار ولامتناع البقاء فيها ، وكل ما ينقضـــي فكأنه لم يكن "٤.

ومن العلوم المرتبطة به علم المساحة ومنفعته كذلك دنيوية ومع ذلك يقول فيه " وهو علــــم حسن برهاني وأصله معرفة نسبة الخطوط والأشكال بعضها من بعض ومعرفة ذلك في شـــيئين : أحدهما فهم صفة هيئة الأفلاك والأرض ، والثاني في رفع الأثقال والبناء ، وقسمة الأرضين ونحو ذلك إلا أن هذا القسم منفعته في الدنيا فقط " .

١ : ابن حزم: رسالة مراتب العلوم، ضمن رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج: ٤، ص ٧٩، ٨٠.

٢ : ابن حزم : رسالة التوقيف على شارع النجاة ، ضمن رسائل ابن حزم ، مرجع سابق جـــ : ٣ ص ١٣٣٠.

٣ : وتحه : بمعنى قليلة وتافهة .

٤ : ابن حزم : رسالة التوقيف على شارع النجاة ، المرجع السابق ، ص ١٣٢ .

٥ : المرجع السابق، الموضع نفسه.

٣) علم الطب ، ومن فروعه:

أ ــ طب النفس وهو من نتيجة علم المنطق بإصلاح الأخلاق ومداواقـــا ، وصرفــها عــن الإفراط والتقصير وإقامتها على الاعتدال .

ب ـ طب الأحسام وينقسم إلى معرفة الطبائع الجسمية ومعرفة تركيب الأعضاء ، ومعرفة العلل وأسبابها ، وما تعارض من الأدوية وتميز القوى من الأدوية والأغذية، وهذا النوع من الطب ينقسم إلى قسمين :

١ _ عمل باليد كالجبر والبسط والكي والقطع .

٢ ــ عمل في صرف قوى العلل بقوى الأدوية ، وينقسم إلى قسمين :

(أ) حفظ الصحة من المرض ، لئلا يحدث المرض ، وهو ما يعرف الآن " بالطب الوقائي" (ب) معاناة المرض .

٤ -علم الفلسفة وحدود المنطق ، وينقسم علم المنطق إلى عقلي وحسي ، أما العقلي فللمي وطبيعي ، وأما الحسى فطبيعي فقط .

و"قد أثنى ابن حزم على هذا العلم فهو عنده عـــلم حسن رفيع لأن فيه معرفة العــــا لم كلـــه بكــــل ما فيه من أجناسه إلى أنواعه إلى أشخاصه ، وجواهره وأعراضه.

وكذلك يمكننا من الوقوف على البرهان الذي لا يصــح شيء إلا به ، وكذلك في التميــيز بين ما يظن أنه برهان وليس برهانا ، ومنفعة هذا العلم في تمييز الحقائق من سواها " .

۱ : ابن حزم: رسالة مراتب العلوم، مرجع سابق، ص ۸۰.

٢ : المرجع السابق، الموضع نفسه.

وتجدر الإشارة إلى أن ابن حزم قد أشار إلى علمين آخرين يكونان نتيجة للعلوم الســـابقة إذا احتمعت أو نتيجة احتماع علمين منها فصاعدا ، وهذان العلمان هما :

(أ) علم البلاغة .

(ب) علم العبارة أي علم تعبير الرؤيا الذي قال فيه ابن حزم " وأما علم العبارة فهو طبع في المعبر مع عون العلم عليه ، ولا يقطع بصحته إلا بعد ظهور ذلك عليه لا قبله "١.

بالإضافة إلى ذلك فهو يشير إلى علم الشعر الذي يقسمه إلى روايته ومعانيه ومحاسنه ومعايبه واقسامه ، ووزنه ونظمه ، ويرى أن علم اللغة بحاجة إليه ، يقول في ذلك : " لابسد في اللغه والإعراب من التعلق بطرف من علم الشعر "٢. هذا هو تصنيف ابن حزم للعلوم عامة ، جعلها في سبعة علوم ، اندرجت تحت قسمين رئيسين هما : علوم مميزه لكل أمة ، وعلوم عامة لكل الناس وهي ما يصطلح على تسميتها بعلوم الأوائل ".

وقد الحتتم ابن حزم هذا التصنيف بقوله: " فهذه الأفانين هي التي يطلق عليها في قلم الدهر وحديثه اسم العلم والعلوم ، ويشير ابن حزم إلى أن الغسرض من الكون في الدنيا والمطلوب بتعليم العلوم إنما هو تعلم علم ما أراد الله تعالى منا ، وعليه فكل ما يعلم برأي ابن حزم يعتبر علما فنحده يذكر علوما حرفية مثل علم النجارة والخياطة والحياكة والفلاحة وتدبير السفن ، وأشار إليها بأنما علوم دنيوية فقط تفي بحاجات الناس في معايشهم ، في حسين يعتسبر الغرض من العلوم السبعة السابقة إنما هو التوصل إلى الخلاص في المعاد فقط ، وعليه فقد

١ : المرجع السابق، الموضع نفسه

۲ : المرجع السابق، ص ۸۱.

٣ : ابن حزم: رسالة التوقيف على شارع النحاة، مرجع سابق، ص ١٣٠.

٤ : المرجع السابق، الموضع نفسه.

ه : المرجع السابق، ص ٨١، ٨٢.

استحقت التفضيل والتقديم أ. وبالرغم من الدراسات التي اشارت إلى تصنيف ابن حزم للعلموم فإن ابن حزم يؤكد في رسالته مراتب العلوم أن العلوم بعضها ببعض ، وإن كل علم يعتبر مكملا للآخر ، لتوصل في النهاية إلى تعلم علم ما أراد الله تعالى منا "، حيث الغرض الأساسمي لتعلم العلوم إنما هو التوصل إلى الخلاص في المعاد كما اتضع سابقا .

أما من طلب العلوم بغرض التفاخر ، أو كسب المال يقول فيه ابن حزم : " ومن طلب العلم ليفخر به ، أو ليمدح به ، أو ليكسب به مالا أو جاها فبعيد عن الفلاح . لأنه ليس له غمرض في التحقيق فيه ، وإنما غرضه شيء آخر غير العلم ونفس الإنسان وعينه طامحتان إلى غرضه فقط الم

وعليه فابن حزم يحدد الغرض السامي من تعلم العلوم وهو صلاح حال الإنسان في الدنيــــا ، وفوزه بالسعادة في الآخرة أي الصلاح في الحال والمآل .

قد يرى البعض في هذا الغرض الذي رسمه ابن حزم للعلوم مغالاة وتشددا ، ولكسن بإمعان النظر في هذا الغرض نحده بمثابة تأكيد على إخلاص النية في تعلم العلوم ، إضافة إلى أن تعلمها إنما يزيد من إيمان المتعلم بخالق هذا الكون ، وهذا بدوره يبين لنا إخلاص ابن حزم وصدق رأيسه وخلوه من أية مغالاة وتشدد ، وذلك لأن تقدم أي علم من العلوم وكشفه لسر من أسرار هسذا

١ : المرجع السابق، ص ٨٢.

٢ : تعرض الإسباني هيرناندز Hernandez إلى تصنيف ابن حزم للعلوم ، وقد حعل الشعر والبلاغة في قسم خـــاص منفصـــل
 عـــن علوم كل أمة والعلوم العامة ، سماة علوم مختلطة ، ولذلك حعل تصنيف ابن حزم في ثلاثة أقسام رئيسية هي : __

⁽١) -- علوم لكل امة . (٢) معارف عامة لكل الناس . (٣) علوم مختلطة ، وقد ادرج تحتها علم الشعر وعلم البيان ، وعلم المعاني، وترجمة الأحلام وتفسيرها . انظر :

^{1 -} M.C. Hernandez, La Filosofia Arabe, P: 167 Madrid 1963

^{2 -} Historia De La Filosofia Espanola, Tomo 1 P: 250 Madrid 1957.

٣ : ابن حزم: رسالة مراتب العلوم: مرجع سابق، ص ٨١. ٨٢.

٤ : المرجع السابق، ص ٧٨.

الكون ، ليحثنا بلا ريب على التفكير لمعرفة حالت هذا الكون وعالم أسراره ، ومن ثم الإيمان به ، وذلك هو الرصيد الوحيد لخلاص الإنسان في المعاد والفوز في الدار الآخرة ، وإن في قولت عالى (سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أو لم يكف بربك أنه علم كل شيء شهيد) " [فصلت: ٥٣] . لأوضح دعوة للإيمان بالله والإقرار بأنه الحق الخالق الوحيد المدبر لهذا الكون بعد أن تنكشف لنا آثار قوته وقدرته من خلال كشف العلوم لأسمرار همذا الكون .

يستفاد مما سبق سيطرة الروح الدينية على فكر ابن حزم ومبلغ إحلاله وتمسكه بالشريعة الإسلامية التي أبطل كل شريعة سواها ، حتى أصبح المعيار الأساسي لقيمة أي علم هو مقدار ما يقدمه ذلك العلم من خدمة لهذه الشريعة فهي المنقذ لنا في المعاد .

هذا الاهتمام الكبير بعلوم الآخرة عند ابن حزم ورأيه في تعلق العلوم بعضها ببعض ، نجد له نظيرا عند الإمام الغزالي رحمه الله ، الذي يقول بأن الفائزين المقربين يوم القيامة هم علماء الآخرة ومن علاماهم : " أن لا يطلب الدنيا بعلمه فإن درجات العالم أن يدرك حقارة الدنيا وحسنها وكدورها وانصرامها وعظم الآخرة ودوامها وصفاء نعيمها وجلالة ملكها ويعلم ألهما متضادتلن ... وألهما ككفتي المسيزان مهما رجحت إحداهما خفت الأخرى ... ومن علم هذا كله و لم يؤثر الآخرة على الدنيا فهو أسير الشيطان ..." .

وقد بلغ تقدير الغزالي للعلوم الموصلة للسعادة في الآخرة والتي غرضها خدمة الشريعة المنقذة في المعاد ، أن وصف العلوم التي تطلب لغيرها أي للمال والكسب ، والعلوم التي تطلب لذاتها ، فقال : " فما يطلب لذاته أشرف وأفضل مما يطلب لغيره والمطلوب لغيره : الدراهم والدنانير فإلهما حجران لا منفعة لهما ، ولولا أن الله سبحانه وتعالى يسر قضاء الحاجات بهما لكانا والحصباء بمثابة واحدة ، والذي يطلب لذاته : السعادة في الآخرة ولذة النظر لوجه الله تعسالى ،

١ : أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، دار المعارف للطباعة والنشر، بيروت، المحلد: ١، ص ٣٠.

فالغزالي إذا يلتقي مع ابن حزم في الغرض النهائي للعلوم ، وهو القرب من الله تعالى والخلاص في المعاد ، علاوة على ثمراته العاجلة في الدنيا ، ويقول الغزالي : " ذا في الآخرة وأما في الدنيا فالعز والوقار ونفوذ الحكم على الملوك ولزوم الاحترام في الطباع ... وهو المعنى نفسه لدى ابن حزم حيث يقول : " وأيضا فإن المشتغل بعلم الشريعة محصل الأمن مسن السلطان والخاصة والعامة، منصد لعلو الحال في الدنيا والصلاح فيها ، ومن خالفها محصل للمحالفة للسلطان والخاصة والحامة متعرض للبلاء في دمه وحاله وماله ، فلا أضعف حالا ولا أسوأ تميزا ولا أضعف عيشا ممن لا يقر بالمعاد ولا يعرف إلا هذه الدار "" .

بالإضافة إلى ذلك فإننا نجد عند الغزالي إشارات تدل على أن العلوم متعلق بعضها ببعـــض، وأن تعلم الشريعة المقربة من الله تعالى ، لن يتوصل إليها إلا بالاستعانة بالعلوم الأخرى ، وبنـــاء عليه فقد قسم العلوم الشرعية إلى أصول وفروع ومقدمات ومتممات .

أما الأصول فهي أربعة : كتاب الله _ عز وجل _ ، وسنة رسوله على ، وإجماع الأمة وآثــار الصحابة . أما الفروع فهو ما فيها من هذه الأصول لا بموجب ألفاظها بل بمعان تنبه لها العقـــول فاتسع بسببها الفهم حتى فهم من اللفظ الملفوظ لغيره ، وهذا على ضربين : أحدهما يتعلق بمصالح

١ : المرجع السابق: الموضع نفسه.

۲ : المرجع السابق، ص ۱۲.

٣ : ابن حزم: رسالة مراتب العلوم، ضمن رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج: ٤، ص ٨٦.

٤ : أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، مرجع سابق، المحلد: ١، ص ١٦، ١٧.

الدنيا وهو في كتب الفقه ، والثاني : ما يتعلق بمصالح الآخرة وهو علم أصول القلب الآخرة وهــو علم أحوال القلب .

"أما المقدمات ، فهي علم النحو واللغة ، يقول فيهما : " فإلهما آلة لعلم كتـــاب الله تعــالى وسنة نبيه را الله والنحو من الــعلوم الشرعية في أنفسهما ، ولكن يلــزم الغــوص فيهما بسبب الشرع ، إذ جاءت هذه الشريعة بلغة العرب " أ .

أما المتممات ، فهي في القرآن تتعلق باللفظ وتعلم القراءات ومخارج الحسروف ، والتفسير، ومعرفة الناسخ والعام والحناص ، وأما في الآثار والأخبار فإن ذلك يتطلب العلم بالرحال وأسمائهم وأنسابهم وأسماء الصحابة وصفاقم والعلم بعدالة الرواة ليميز الحديث المسند من غسير المسند ، وهذا بطبيعة الحال لا يعرف إلا عن طريق علم الأحبار وعلم النسب .

أما العلوم غير الشرعية كالحساب والطب ضرورية كذلك ، ويرى فيها فرض كفاية يجب تعلمها . فالطب علم لا يستغنى عنه إذ هو ضروري في حاجة بقياء الأبيدان وحفظها من الأمراض، مما يساعد على الاستمرار في العمل المتواصل للتوصل إلى المآرب والحاجات السيامية ، وهي القرب من الله والوصول إليه ، وأما الحساب فهو ضروري في المعاملات وقسمة الوصايا والمواريث وغيرها "٢. فالغرض النهائي للعلوم عند ابن حزم والغزالي يتمثل في تجاوز الأغسراض الدنيوية إلى الغرض الأهمى النهائي وهو حدمة الشريعة الموصلة إلى التقرب من الله عز وجل .

وتجدر الإشارة إلى أن هذا الاهتمام الكبير بالشريعة عند ابن حزم لا يعني أنه يقلل من قيمــــة سائر العلوم الأخرى ، بل أنه يشدد في الحض على تعلمها ، وإذ لم يستطع المرء الإحاطة بجميعها " فليضرب في جميعها بسهم ما وإن قل "" ، وقد وصف من قصد بعلمـــه ذم العلــوم بالخســة

١ : المرجع السابق، ص ١٧.

۲ : المرجع السابق، ص ۱٦.

٣ : ابن حزم: رسالة مراتب العلوم، رسائل ابن حزم، مرجع سابق ص ٨٢.

ناقص الحال ، بعيدا عن الحقيقة ، غير أنه يشترط على طالب أي علم من العلوم ، أن يتخف من عمله وسيلة لخدمة علم الشريعة بالإضافة إلى فوائدها الدنيوية ، فيقول : " وأما من أخذ من كل علم ما هو محتاج إليه واستعمل ما علم كما يجب فلا أحد أفضل منه ، لأنه قد حصل على عز النفس وغناها في العاجل وعلى الفوز في الآجل " ، وبناء عليه طلب العلوم لو لم يكن الغرض منه النحاة في الآخرة فلا قيمة له ولا فائدة منه ، يقول في ذلك أيضا : " وجملة الأمر أنه لولا طلب النحاة في الآخرة لما كان لطلب شيء من العلوم معنى لأنه تعب ، وقاطع عن للانيا المتعجلة من المشارب والمآكل والملاهي والسفاه والإعلاء واتباع الهوى ، فلو لم يكن أخر يؤدي إليها طلب العلوم ، لما كان أحد أسوأ حالا من المشتغل بالعلم " . مما تقدم يتبين لنا أن ابن حزم يؤكد وثاقة العلاقة بين العلوم بعضها ببعض وهو بذلك يقدم لنا نموذجا للثقافة

وقد رأينا من خلال بيانه لعلاقة العلوم بعضها ببعسض أن طالب الشريعة لابد له من تعلسم علوم كثيرة تساعده على فهمها والعمل بموجبها ؛ ليكون من الفائزين في الآخرة ، فعلى المسرء الجد والاجتهاد في دنياه حتى يفوز بالقرب من الله علاوة على العزة في الدار العاجلة ، وكمسا قسال الإمام الغزالي : " فإن الدنيا مزرعة الآخرة ، وهي الآلة الموصلة إلى الله سـ عز وجل ـــ لمن اتخذها آله ، ومترلا لمن يتخذها مستقرا ووطنا .

(٢ ــ ٥) نتائج الباب الثاني

يستفاد مما سبق أن ابن حزم درس علوم الشريعة فى سن مبكرة ، وصاحب ذلــــك دراســته لعلوم الأوائل ـــ الفلسفة والمنطق ــ ولكن ما تلقاه من درس وقراءة للمنطق على يد أســاتذته لم

١ : المرجع السابق، ص ٨٩.

٢ : المرجع السابق، ص ٨٩.

٣ : المرجع السابق، ص ٩٠.

٤ : أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، مرجع سابق، المحلد: ١، ص ١٢.

يكن بجرد تلق بل أخذت قريحته تفرز الآراء ، وتمايز بين المفساهيم والمعسارف والمصطلحات المنطقية وألف كتابه التقريب لحد المنطق بغرض شرح ما غمض فى ترجمة الأولين ، واختصر ما ليس لطالب الحقائق بحاجة إليه ، وجمع أشياء متفرقة هى ضرورية لإقامة البرهان دونما أن يحفف منه شيئا وهو فى ثنايا ذلك يفصح عن نيته فى أنه لم يكن متتبعا لفكر أرسطو فى نشاته وتطوره، ولم يتهمه بالنقص أو بالخطأ ، كما أنه ليس بواضع لعلم حديد ، وإنما نجده للمحالدة دعت الحاجة للتأييد يذكر صاحب هذا العلم الذى عليه المعتمد فيه أى "أرسطو" ، وتمثلت دوافع ابن حزم فى إعادة قراءة منطق أرسطو فى ثلاثة دوافع دينية أصولية ، وأخرى حدلية ، وثالثة تعليمية. فنحده ليس مقلدا لأحد وإنما يعرض فى كتابه التقريب رأيه بحسب إدراكه لمنطق أرسطو فى ضوء ما منحه الله عزوجل من قوة الفهم والتصرف ، حسب مقتضيات اللغة التي يفكر كما لغة القرآن الكريم ، ومن ثم فقد خالف ابن حرم أرسطو فى توظيف بعض المصطلحات المنطقية وتحديد مفهومها مثل الجوهر فقد اتضح لنا موقف أرسطو فل توظيف من فكرة الجوهر ، بينما حدد ابن حزم فى وضوح معنى الجوهر فقد اتضح لنا موقف أرسطو معده حسل الموقف أرسطو عنده حسل المنطقية عامل لأعراضه ، ومن ثم يرفض أن يطلق لفظ الجوهر على الواحد الأحد .

كما اتضح لنا من خلال البحث في هذا الجزء أن ما وجه لابن حزم من اعتراضات في بعسض مسائل المنطق لا أساس لها من الصحة ولو صح لأصحابها أن فهموا رؤية ابسن حسزم وفكسره لتراجعوا عن آرائهم .

كما اتضح أن اهتمام ابن حزم بالمنطق لم يكن لمجرد الإعجاب بعلم برهانى ؛ وإنما عمد إلى إبراز فكرة الوظيفية في المنطق أى ممارسة التفكير المنطقى في الحياة ، وكما يجبب أن يمارس في شتى المجالات ، وهذه الفكرة تقتضى طرح الأمثلة التي تمس محور الحياة ، وتتطلب إثارة بعسض المشكلات المنطقية بغرض الفهم والتمييز الدقيق بين الحق والباطل ، فمن عرف حدود المنطسق و لم يوظفه مثله كمثل من جمع آلة البناء و لم يصرفها في البنيان فهي معطلة لديه لا معسني لها .

فالمنطق لم يكن مجرد معرفة لقواعد التفكير المنطقى ، وإلمام بمصطلحاته ، بل و أيضا الوقوف على صور البرهان اليقينية، إضافة إلى تعرف أساليب المغالطات التي تموه الحقائق .

هذا وقد اتضح أيضا أن اللغة برأى ابن حزم ليست من اختراع الإنسان ، ولاهي من فعــــــل الأسماء كلها﴾ [البقرة: ٣١] فالكلام توقيف من أمر الله _ عزوجل _ وتعليم منه تعـالي لأدم عليه السلام الذي علمه الباري من لدنه . وبالتالي فابن حزم ينكر التواضع والاصطلاح في منشا اللغة ، ولكنه لا ينكره في تطوير وتحسين اللغة مؤكدا بذلك على دور العقل في هذا التطويـــر . كما أنه لم ينكر أثر البيئة ومظاهر السطح في تنويع اللهجات ، مع تأكيده على العوامل السياسية وأثرها البالغ، إذ قد تؤدي إلى اختفاء لغة وظهور أخرى جديدة . علاوة على تأكيده لوثاقـــة العلاقة بين اللغة والمنطق باعتبار أن البرهان _ أي التفكير الاستدلالي _ يقــوم علــي الجمــل التقريرية - الخبرية - التي توصف دون غيرها بالصدق أو الكذب ، وهي التي تشكل موضوعا للمنطق . واذا كان علم النحو يهتم بالقواعد التي تضمن سلامة التعبير ، والمنطق يهتم بالمبادىء التي تضمن سلامة التفكير ، فلا غناء لأحدهما عن الآخر باعتبار أن لا لغة بدون فكر ولا فكــر خارج لغة، إلا أن ابن حزم يؤكد أن إدراك العلاقات (أي التمييز) أسبق على علم النحــو، حيث إن الفهم استعداد ذهبي مكنه الله فينا ، فالنفس تفهم ما أدركته حواسها بتوسط العقـــل ، فتعبر عن هذا الفهم بلغة متفق عليها بين الناس ، إذ أن الصدر الأول والسلف الصالح ما كـانوا بحاجة الى علم النحو، برأى ابن حزم وذلك لما توفروا عليه من ذهن ذكى ، وبما أباهم الله بـــه من فضل ومشاهدة النبوة ، ومع تفشى الجهل باختلاف حركات النطق بالألفاظ ، اضطربـــت اللغة وتباينت المعاني فكانت الحاجة الملحة والمبرر الضروري لميلاد علم النحو، ليحـــدد قواعــد التراكيب اللغوية وتفادي الخطأ في معاني الألفاظ.



الباب الثالث موقف ابن حزم من الأخلاق

الفصل الأول: أسس الفلسفة الأخلاقية لدى ابن حزم

- . ۱ ـ ۱) تمهید .
- (١ ٢) الأخلاق الإسلامية وخصائصها .
- (١ ـــ ٣) التأثيرات اليونانية في الفكر الأخلاقي الإسلامي .
 - (١ ٤) روافد التحليل الخلقي لدى ابن حزم .
 - (١ ــ ٥) غرض ابن حزم من دراسته للأخلاق .

الفصل الثانى: الفضائل الخلقية الأساسية لدى ابن حزم.

- . عهيد . (١ ٢)
- (٢ ٢) تعريف الفضيلة.
- (٢ ــ ٣) شروط الفضيلة الخلقية .
- (٢ ــ ٤) أصول الفضائل لدى ابن حزم .
 - (٢ ــ ٥) نتائج الباب الثالث.

الفصل الأول أسس الفلسفة الأخلاقية لدى ابن حزم

- (۱ ۱) تمهيد.
- (١ ــ ٢) الأخلاق الإسلامية وخصائصها .
- (١ ـــ ٣) التأثيرات اليونانية في الفكر الأخلاقي الإسلامي .
 - (۱ ــ ٤) روافد التحليل الخلقي لدى ابن حزم .
 - (١ ــ ٥) غرض ابن حزم من دراسته للأخلاق.



الفصل الأول أسس الفلسفة الأخلاقية لدى ابن حزم

: عهيد (١ **— ١**)

الأخلاق الإسلامية تقوم على مجموعة من الأوامر والنواهي السيّ تتضمنها الشريعة الإسلامية. أما عن مصادر الإلزام الأخلاقي في الإسلام يقول الدكتور محمد عبدالله دراز رحمه الله: " يستند أي مذهب أخلاقي جدير هذا الاسم _ في نهاية الأمر _ على فكرة الإلزام فهو القاعدة الأساسية والمدار ، والعنصر النووي الذي يدور حوله كل النظام الأخلاقي، والدي يؤدي فقده إلى سحق جوهر الحكمة العملية ذاته ، وفناء ماهيتها ، ذلك أنه إذا لم يعد هناك إلزام فلن تكون هناك مسؤولية ، وإذا عدمت المسؤولية ، فلا يمكن أن تعود العدالة ، وحينئذ تتفشي الفوضى ، ويفسد النظام ، وتعم الهمجية ، لا في مجال الواقع فحسب ، بل في مجال القيسمي بالمبدأ الأخلاقي "أ.

(١_ ٢) الأخلاق الإسلامية وخصائصها :

والإلزام في الأخلاق الإسلامية مسلم به لأنما تقوم على العقيدة وعليه بمكن تحديد مصددر الإلزام الأخلاقي في الإسلام متمثلة في القرآن الكريم ، والسنة النبوية .

١ ـ القرآن الكريم:

فكما أنه مصدر للأحكام الشرعية فهو مصدر لمكارم الأخلاق ، حيث يبين الخير والشـــر ، ويبين الفضيلة والرذيلة والسبل التي تفضي إلى كل منهما ، كما يبين العواقب المترتبة على ذلك ،

۱ : انظر كتابه : دستور الأخلاق في القرآن الكريم ، دراسة مقارنة للأخلاق النظرية فى القرآن تعريب وتحقيق وتعليق د . عبد الصبور شاهين ، مراجعة د . السيد محمد بدوى ، مؤسسة الرسالة بيروت ١٩٧٣ م، ص ٢١ .

وورد فيه من أصول الأخلاق والفضائل والتعاليم الخلقية ، والوصايا الحكيمة الخير الكثير . ومسن هذا قوله ... عز وجل ... ﴿ وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا إما يبلغن عندك الكبر أحدهما أو كلاهما فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما وقل لهما قولا كريما ، واخفض لهما خناح الذل من الرحمة وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيرا ﴾ [الإسواء: ٢٣-٢٤] إلى قول ... عز وجل ... ﴿ ولا تمش في الأرض مرحا إنك لن تخرق الأرض ولن تبلغ الجبال طولا ﴾ [الإسواء: ٣٧].

فهذه الآيات قد تضمنت كثيرا من الأوامر والنواهي ، وتناولت الالتزام بمحاسن الأخلاق وتنهى عن مساوئها ، وتبين آثارها. كما تناولت الجوانب الأخلاقية صريحة ومباشرة ، ومشل هذا يقال فيما ورد في سورة لقمان من قول عز وحل وحل (وإذ قال لقمان لابنه وهسو يعظه يا بني لا تشرك بالله إن الشرك لظلم عظيم [لقمان: ١٣] إلى قوله سسبحانه وتعالى : ﴿ وَاقصد في مشيك واغضض من صوتك إن أنكر الأصوات لصوت الحمير [لقمان: ١٩].

ومن هذا ما ورد في سورة الحجرات (يا أيها الذين آمنوا لا ترفعوا أصواتك في السيون إن صوت النبي ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض أن تحبط أعمالكم وأنتم لا تشعرون إن الذين يغضون أصواقم عند رسول الله أولئك الذين امتحن الله قلوبهم للتقوى ، لهم مغفرة وأجرعظيم [الحجرات: ٢-٣]. إذ فيها تأديب مباشر من رب العالمين لعباده المؤمنين ، وتعليل قوي يثبت جانب الإلزام الأخلاقي . وفي الآية الثانية تأديب وتربية بالإيحاء يقوي جانب الالتزام بهذه الأخلاق . ومثل هذا يقال في بقية آيات سورة الحجرات التي تناولت النواحي الأخلاقية من قول عن عز وجل في الأيها الذين آمنوا لا يسخر قوم من قوم عسى أن يكونوا خيرا منهم .. الخجرات: ١٩] إلى قوله عن عز وجل في أيها الذين آمنو احتنبوا كثيرا من الظن إن بعض الظن إثم ، ولا تجسسوا ولا يغتب بعضكم بعضا ، أيحب أحدكم أن يأكل لحمم أخيمه ميتا فكرهتموه، واتقوا الله ، إن الله تواب رحيم [الحجوات: ١٢].

وتأتي الآية ﴿ يَا أَيُهَا النَّاسِ إِن كُنتُم فِي رَبِ مِن البَعْثُ فَإِنَا خَلَقْنَاكُم مِن تَرَابِ ثُم مِن نَطْفَةً ثُم مِن عَلَقَةً ﴾ [الحج: ٥] تقريرا وتعليلا لكل ما سبق ، وبيانا لأكرم الخلق عند الله ، لتدفع بالمؤمنين إلى الالتزام بالأخلاق الحميدة . ولن نجد على الإطلاق أقوى من هذا الإلزام المبني على العقيدة ، وهناك آيات كثيرة تتناول الأخلاق الحميدة وتنهى عن الأخلاق السيئة تصريحا وتلميحا ، بأساليب متعددة تترك أثرها في الجانب الوجداني والسلوكي عند المسلم.

٢ ــ السنة النبوية

وقد ثبت عن الرسول على في باب الأخلاق والآداب والفضائل أحاديث كثيرة حدا ، وقسد أفرد المصنفون الأوائل في مصنفاهم كتبا خاصة في هذا الموضوع تحست عنوان (الأدب) و (البر والصلة) و (الترغيب في محاسن الأخلاق) و (الترهيب من مساوىء الأخلاق) . ونحسو هذا ، ومنهم من أفرد مصنفات خاصة بالأخلاق ومداواة النفوس .

ومما ورد عن رسول الله على في الأخلاق ما رواه عبدالله بن مسعود على قال رسول الله على الحيكم بالصدق ، فإن الصدق يهدي إلى البر ، وإن البر يهدي إلى الجنة ، وما يسزال الرحل يصدق ويتحرى الصدق حتى يكتب عنه الله صديقا، وإياكم والكذب فإن الكذب يسهدي إلى الفجور، وإن الفجور يهدي إلى النار ، وما يزال الرجل يكذب ويتحرى الكذب حستى يكتب عند الله كذابا " أخرجه مسلم . متفق عليه. ومن هذا قوله على :" إذا كنتم ثلاثة فسلا يتناجى اثنان دون الآخر حتى تختلطوا بالناس من أجل ذلك يجزنه " أخرجه الشيخان .

وأسلوب الرسول ﷺ في التوجيه الأخلاقي متنوع ، تارة على سبيل الأمر والنهي ، وأخسرى على سبيل الإخبار ، وحسن الخطاب ، على سبيل الثناء .. بما أوتي من روعة البيان ، وحسن الخطاب ، وجوامع الكلم .

١ : الفكر الإسلامي، إعداد وتحرير لجنة من أساتذة الفكر الإسلامي – جامعة الإمارات ١٩٩٦ م ص ٥٥٠

وعن ابن عباس على عنهما قال : قدم وفد عبدالقيس على رسول الله على فقال : " مرحبا بالقوم غير خزايا ولا ندامى " ، وقال الرسول الله الشج عبدالقيس: " إن فيك خصلتين يحبسهما الله: الحلم والأناة " أخرجه مسلم .

ومن هذا بيانه ﷺ لفضائل بعض أصحابه ، وثناؤه عليهم منه ، بما لا يخشى عليهم ، وإذا أمنت فتنتهم في مثل هذا المدح كقوله ﷺ " نعم عبدالله خالد بن الوليد سيف من سيوف الله " أخرجه الترمذي . وقوله في حمزة ﷺ " حمزة أسد الله وأسد رسوله " أخرجه الطبراني في الحلفاء الكبير. وقوله ﷺ لكل أمة أمين ، وأمين هذه الأمة أبوعبيدة أ . ونحو هذا مما ذكره في الخلفاء الأربعة وغيرهم من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم أجمعين أ ، ومن هذا قوله ﷺ " خير نساء ركبن الإبل نساء قريش " أحناه على ولد في صغره ، وأرعاه على زوج في ذات يده " أخرجه أحمد والشيخان . وما أبلغ قول الرسول ﷺ " إنكم لا تسعون الناس بأموالكم ، ولكن يسعهم منكم بسط الوجه وحسن الخلق " أخرجه أبويعلي وصححه الحكم ".

خصائص الأخلاق الإسلامية

تتصف الأخلاق الإسلامية بالبساطة والوضوح والثبات ، وبألها موافقة للعقــــل والفطــرة ، عامة، شاملة ، وواقعية .

١ : هذا المشهور على الألسنة وأصله ـــ أخرجه الشيخان والترميذي ، انظر جمع الفوائد ، حـــ : ٢ ، ص ٥٢٨ .

٢ : انظر جمع الفوائد : من حامع الأصول وجمع الزوائد ، للإمام محمد بن محمد بن سليمان ، بنك فيصل الطبعه الأولى حــــــ :
 ٢ ، ص ٥٠٠ ـــ ٥٩٥ .

تا انظر بلوغ المرام من سبل السلام ، للإمام محمد بن اسماعيل الكحلاني المعروف بالأمير ، شرح بلوغ المرام من جمسع أدلـــة
 الأحكام للحافظ بن العسقلاني ، تحقيق ومراجعة جماعة من الأجلاء ، منشورات دار مكتبة الحياة ،بيروت لبنان ، حـــ : ١،
 ص ٢١١ .

١ __ البساطة

الأخلاق الإسلامية قائمة على العقيدة ، والعقيدة قائمة على التوحيد ، والتوحيد بسيط لا تعقيد فيه ، فطبيعي أن تعكس صفة العقيدة هذه على ما ينبثق منها أو يقوم عليها من مكارم الأخلاق ، وآداب السلوك .

فكل مسلم يستطيع أن يتخلق بالأخلاق الإسلامية في جميع أحواله فلا يحتاج إلى وسيط أو دليل ، إذ دليلة كتاب الله وسنة رسوله وأسوته النبي ﷺ.

فماذا يحتاج المسلم لتطبيق قوله ﷺ " قل آمنت بالله ثم استقم " إلى أكثر من العزيمة والاعتدال في سلوكه ، من غير التواء أو انحراف مما يقتضى التعقيد

ومثل هذا يقال في تنفيذ قوله ﷺ " الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه ، فإن لم تكن تراه فإنـــه يراك " ، لا يحتاج الأمر إلى رقيب خارجي أو مساعد وكل ما في الأمر مراقبة الله ـــ عز وجــــل ـــ في السر والعلن ، وهذه منوطة باليقظة الدائمة والعزيمة الماضية .

يستفاد من ذلك أن البساطة في الأخلاق الإسلامية هي البعد عن التكلف والتعقيد . فيكفي المسلم التخلق بما في قوله _ عز وجل _ " واخفض لهما جناح الذل من الرحمية ، وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيرا " [الإسراء: ٢٤] وذلك بترك التكبر والغلظة في القسول والعمل ، والتزام اللين والرأفة بالوالدين والدعاء لهما وما أيسر هذا وأبسطة .

٢ ــ الوضوح:

من خصائص الأخلاق الإسلامية ألها واضحة بينة ، تدور بين الأمر والنهي ، أي بين الفعـــل والترك ، فالنصوص القرآنية ، والأحاديث النبوية التي تناولت الجوانب الأخلاقية جلية واضحـة ، لا لبس فيها ولا خفاء ولا غموض يدرك دلالاتها من أوتي بسطة في العلم ومن لم يؤت. فمــن لا يدرك دلالة قوله عز وجل ــ (ولا تقربوا الزنا إنه فاحشة وساء سبيلا) [الإسواء: ٣٢] يبقـــى

الحد الأدبى من دلالاته واضحا للجميع ، مع التفاوت بين طرفي أو حانبي هــــذا الإدراك لمفـــهوم الزنا الواسع والضيق . ومع هذا لا يختلف اثنان في كونه فحشا وطريقا سيئا مرذولا ، لابد مـــن اجتنابه ، والبعد عن كل ما يفضى إليه . وبالتالي لا يمكن أن يقع فيه اختلاف بين محرم ومحلل .

٣ _ الثبات:

والأخلاق الإسلامية ليست مرتبطة بمنفعة فردية ومن ثم فهي ثابتــــة لا تقبـــل التغيـــير أو التبديل، لألها قائمة على العقيدة الراسخة الثابتة ، فالصدق والأمانة والوفاء بالعهد والسخاء مـــن مكارم الأخلاق ، التي حاء كما الأنبياء والرسل ، من لدن آدم عليه السلام إلى خاتم المرسلين محمد عليه لا يتطور مفهوم واحد منها ولا يتبدل باختلاف الزمان أو المكان والأحوال والأطوار .

فيبقى الصدق ما طابق الواقع ، والكذب ما خالفه ، من غابر الزمان إلى يومنـــا هـــذا ، وفي شرق الدنيا وغربها ، بالنسبة للأمير والحقير ، والغني والفقير ، والحليـــم والغضبـــان والشـــحاع والجبان .

ع ــ موافقة للعقل:

لقد أحل الإسلام العقل الإنساني محله اللائق ، ودعا للنظر والتفكير والاعتبار ، فمن الطبيعي أن تكون الأخلاق الإسلامية موافقة للعقول السليمة ، ليس فيها ما يناقضها ، فما مسن عاقل ينتهي به تفكيره إلى مدح البخل وذم الجود ، أو النيل من الأمين والثناء على الخائن ، أو انتقاص الحليم وتشجيع الأرعن والإشادة به . وهذا لا يعني أن العقل قيم على الدين بال ينصاع إليه ويوافقه .

٥ _ مو افقة للفطرة:

الإسلام دين الفطرة . عن أبي هريرة ﷺ أن رسول الله ﷺ قال : "كل مولود يولد علم الفطرة ، فأبواه يهودانه ، أو ينصرانه ، أو يمحسانه ، كما تنتج البهيمة بهيمة جمعمانه ، همل

تحسون فيها من جدعاء ؟ ثم يقول أبو هريرة اقرؤوا إن شئتم : " فطرة الله التي فطر الناس عليـــها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم" أ.

والأحلاق الإسلامية من الدين ، فلابد ألها متصفة بصفاته ، فهي متفقة مع الفطرة الإنسانية السليمة . فالفطرة السليمة تميل إلى مكارم الأحلاق ، وتكرره سيئها وتمجه ، فالأحلاق الإسلامية منسجمة مع الفطرة موافقة لها ، ليس فيها ما يعارضها ، فإذا انحرف الفطرة لعوامل خارجية انسلخت عن مكارم الأخلاق وانزلقت في متاهات سيئها .

٦ _ الشمولية:

إن التعاليم الأخلاقية مبثوثة في جميع جوانب الإسلام وإن نظام الأخلاق ليس نظاما جزئيا من نظام الإسلام ، بل هو حلته في جميع ظواهره وبواطنه ، والنظام الأخلاقي من الإسلام ، بمتراحه عروق الدم من الجسد ، متداخلة في جميع أنسحته ، تداخل التوجيهات الأخلاقية في جميع أحكامه . ومع كل هذا بوسعنا أن نحددها من حيث التطبيق في الميادين الآتية :

- ١ ــ أخلاق الفــرد : بواسطتها تنتظم سريرة الفرد وسلوكة .
- ٢ ــ أخلاق الجماعة : بواسطتهاتنتظم حياة الأسرة ويتحقق تجانسها الاجتماعي.
 - ٣ ـــ أخلاق المحتمع : بواسطتها تنتظم العلاقات الاحتماعية بين أفراد المحتمع .
 - ٤ ــ أخلاق الرعية : بواسطتها تنتظم أمور الحكم والرعية .أي أخلاق الدولة .
- مــ أخلاق دينية: بواسطتها تنتظم الواجبات نحو الله ــ عز وحـــل ــ والتحلــي هــا،
 وترتقي بالمسلم إلى أعلى درجات الفضيلة وتفصيل هذا في كتاب الله تعالى وسنة رسوله الكريم،
 وفي أمهات الكتب الإسلامية قديمها وحديثها، التي عرضت لهذا الموضوع.

١ : أخرجه أصحاب الكتب الستة : واللفظ للبخاري ، الآية هي ٣٠ من سورة الروم .

٢ : الفكر الإسلامي، إعداد وتحرير لجنة من أساتذة الفكر الإسلامي بجامعة الإمارات ط: ١، ٩٩٦م.

٧ ــ النظرة الواقعية :

الأخلاق الإسلامية تقدم منهجا واقعيا علميا يضاهي أحدث المناهج الأخلاقية . فهي قد نزلت كما نزلت الشريعة الإسلامية بعامة بحسب الوقائع والأحداث ، والفارق بين المنهج الإسلامي في الأخلاق والمناهج الأخلاقية الحديثة ، هو أن منهج الأخلاق الإسلامية له دعائمه الثابتة المتمثلة في القرآن والسنة وكذلك الغاية العليا وهذا ما تفتقر إليه المناهج الأخلاقية الحديثة .

ومن هنا فإن المنهج الأخلاقي الإسلامي منهج جامع بين الثبات والتطرو، ويجد فيه أصحاب المنهج العلمي الحديث ريادة توفر لهم النظرة العلمية وتحميهم من ضلل الإلحاد في الوقت نفسه .

(١ ــ ٣) التأثيرات اليونانية في الفكر الأخلاقي الإسلامي:

من المقطوع به في تاريخ الفلسفة الإسلامية أنه بالرغم من توفر مصادر الفكر العربي الإسلامي إلا أن فلاسفة الإسلام تأثروا بآراء الحكيمين اليونانيين في مسائل فكرية عديدة ففي بحال الأحلاق نلمس رحيق هذا التأثير لدى بعض مفكري الإسلام ، ولكن روح التأثر هذه لم تطمس

١: إذ نجد أبو يوسف يعقوب ابن إسحاق الكندي توفى ٢٥٦ هـ قد أخذ نظرية النفس عن أفلاطون وأرســـطو وغـــيرهم، انــــظر رسائل الكندي الفلسفية ص ٢٧٢ ونظرية النفس لدى أفلاطون هي أساس نظريته في الفضائل، علاوة على أخـــــذ الكندي بنظرية الوسط الأرسطية في الأخلاق ـــ انظر التفكير الفلسفي د . عبدالحليم محمود، دار الكتاب اللبناني، بــيروت ١٩٧٤، ط : ١، ص ٣٢٠.

فالأخلاق الإسلامية تتمايز عن تلك التي تبنتها الأديان الأخرى والفلسفات المختلفة في أن الأخلاق الإسلامية لم تكن غايتها اللذة ـــ وإن لم تنكرها ـــ ولا السعادة الدنيويــة ـــ وإن لم تنكر مشروعيتها ـــ بل فردوس الآخرة بوساطة السلوك الخلقي القويم الذي يحقق المنفعة العامـــة

أما عن أحمد ابن مسكويه المتوفى ٤٢١ هـ صاحب كتاب " تمذيب الأخلاق " فنجد أنه لم يأتي بجديد لم يأخذه عن فلاسفة الإغريق وبخاصة عن أفلاطون وأرسطو انظر: " فلسفة الأخلاق في الإسلام وصلتها بالفلسفة اليونانية " د . محمد يوسسف موسى مؤسسة الخانجي القاهرة ١٩٦٣ م ط : ٣ ، ص ١١٦ . فكان من مجددي فلسفة اليونان مع الحرص قدر الإمكان على موافقة الشريعة الإسلامية وإن كان في رأي " دي بور " لم يفلح _ من حيث التفاصيل _ في التوفيق بينا النظريات اليونانية الأخلاقية التي أدخلها في مذهبه ، ولا في التوفيق بينها وبين أحكام الشريعة الإسلامية ، انظر : الأخسلاق عند الغزالي د . زكي مبارك ، دار الكتاب العربي للطباعه والنشر القاهرة ، ص ٥٨ .

أما أخوان الصفا فيعتبرهم المستشرق "كارادي فو " من أهم الأخلاقيين العرب : انظر دائرة المعارف الإسلامية مرجع سابق حد : ٤ ، ص ١٨٣ بينما " دي بور " يبرز حملتهم على المجتمع والأديان ألها كانت من غير أدنى احتياط وألهم نزعدوا إلى التلفيق ، إذ يعتبروا الإنسان الكامل الخلق " فارسي النسب ، عربي الدين ، عراقي الآداب ، عبراني المخبر ، مسيحي المنسهج انظر : " دي بور " تاريخ الفلسفة في الإسلام ترجمة د . محمد عبدالهادي أبو ريده القصاهرة ١٩٣٨م ، ص ١١٥ ، ١٢٣ ، الإلا المنابق القفطي أخبار الحكماء مرجع سابق ، م ١١٤ ، وتميزوا باخفاقهم الذريع في التوفيق بين الفلسفة والشريعة انظر المرجع السابق الموضع نفسه .

1 : توماس أرنولد : الدعوة إلى الإسلام ، ترجمة د . حسن إبراهيم حسن ، د . عبد المحيد عابدين ، إسمساعيل النحسراوي -- القاهرة ١٩٤٧ م، ص ٦١ .

_ أما أبي نصر الفارابي فقد اهتم بالفلسفة الاجتماعية والتي حصص لها عدة مؤلفات من بينها " آراء أهل المدينة الفاضلة " و " تصميل السعادة " و " السياسة المدنية " . وفيها ربط بين الحياة الاجتماعية الناجحة ، وبين الاعتقاد في وجود الله ، والعمل الاعتلاقي الصالح وفقا لأحكام الشريعة الإسلامية معتمدا على النهج اليوناني ، انظر تاريخ الفلسفة في الإسلام د . عبد الحليم عمود ، ص ٣٤٩ ، إضافة إلى أنه فسر قطعة من كتاب الأخلاق لأرسطو ، انظر الفهرست ، ص ٢٦٣ ، كما نلحظ تساثره بيوتوبيا أفلاطون في المدينة الفاضلة وقد قال عنه " ابن تيمية " : " إنه وتلامذته " فراخ اليونان " انظر نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام د . علي سامي النشار ط : ٤ ، حس : ١ ، ص ١٥٥ إذ كانت معظم جهود الفارابي متحهة إلى تجديد بحسوث الفلسفة اليونانية انظر : المدينة الفاضلة للفارابي د . علي عبد الواحد وافي ، عالم الكتب القاهرة ١٩٧٣م ، ص ١٠٠ .

الدنيوية مع الموازنة بين مطالب الروح ومطالب الجسد ونبذ الأنانية والتفرقة . ومن ثم لم يكين تأثر فلاسفة الإسلام بالفكر اليوناني يبطل توفر المسلمين على ينبوع الأخالاق والفضائل [القرآن والسنة النبوية الشريفة] وأن ما أفرزته قرائحهم لم تكن تُسخاً مكررة لفكر اليونان في لغة عربية كما يعتقد بعض المستشرقين والمؤرخين العرب . فإذا كان بعض فلاسفة الإسلام قلم هم هم مؤكر اليونان الأخلاقي ، وعُشَت الفلسفة اليونانية على أبصارهم في فهم القرآن . فاقتبسوا عنها . فإن الأخلاق الإسلامية (العقيدية والمجتمعية) تؤكد أن أحكام القيمة لدينا ليست أبدا هي أحكامهم، ولا أخلاقياتنا هي أخلاقيالهم ، ولكن ذلك لا ينفي حقيقة لا جدال فيها وهسي أن بعض ما جاء به العقل اليوناني في صنوف المعارف المختلفة لجدير بالتقدير والاحترام وهو ما أكده ابن حزم في حديثه عن كتب الأوائل في الفلسفة والمنطق، واشترط أن لا تُقُربته الأخلاقية لا مدخولة " إذ لا آفة على العلوم وأهلها أضر من الدخلاء فيها ، وهم من غير أهلها فيأم مدخولة " إذ لا آفة على العلوم وأهلها أضر من الدخلاء فيها ، وهم من غير أهلها فيأم يبكر اطلاعه لكتب الأوائل إذ يقول : " واطلاعي على ما قالت الأنبياء حسلوات الله علي على على ما والذا النفسس، أعاني على مداواةا ، حتى أعان الله عن عز وجل على أكثر ذلك بتوفيقه ومنه ". ولكن لا يعني ذلك أن مداواةا ، حتى أعان الله عن وحل على أكثر ذلك بتوفيقه ومنه ". ولكن لا يعني ذلك أن علوم علوة على معطيات البيئة الأندلسية ، والدليل على ذلك ما ذكره ابن حزم في فاتحة كتاب علاوة على معطيات البيئة الأندلسية ، والدليل على ذلك ما ذكره ابن حزم في فاتحة كتاب

١ : د. محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق، ص ١٨ ٢٦.

٢ : محمد إقبال : تجديد الفكر الديني في الإسلام ، تعريب عباس محمود ، لجنة التأليف والترجمة ، القـــلهرة ١٩٥٥ ، ص ١٤٦ ،
 ١٥١ .

٣ : د. زكي مبارك: الأخلاق عند الغزالي، مرجع سابق، ص ٥٨.

٤ : د.علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق، التصدير "ب".

٥ : انظر ص (١١٨-١١٩) من هذا البحث .

٦ : ابن حزم : الأخلاق والسير في مداواة النفوس " تحقيق وتقديم وتعليق د .الطاهر أحمـــد مكــــي دار المعــــارف ــــ القــــاهرة
 ١٩٩٢م، ط : ٢ ، ص ١٠٧ ، ١٠٨ . ١٠٨ .

٧ : المرجع السابق : الموضع نفسه .

الأخلاق والسير الأيام وتعاقب الأحوال بما منحني _ عزَّ وحلِّ _ من التهمم بتصاريف والفكر فيه ، على جميع اللذات التي تميل إليها النفوس "١، واللافت للنظر أن العقل لدى ابن حزم أساس في تمييز الفضائل وتحصيلها ، وهذا الحد ينطوي فيه اجتناب المعاصي والرذائل "٢ ومــن ثم نجد أن العقل الخالي من كل آفة ، القادر على العلم والمعرفة والتهذيب يمثل ضابطاً أحلاقياً لـــدى ابن حزم ، ولكن ليس معنى ذلك أنه يطلق العنان للعقل وإنما العقل في النسق الحزمي لا يتعـــدى حدود الشرع ، ذلك لأن " من قوى تمييزه ، واتسع علمه وحسن عمله مغتبط بأوامر الشـــرع وحدوده باعتبار أن حدّ العقل عنده " استعمال الطاعات والفضائل ، وهذا الحد ينطـــوي فيــه اجتناب المعاصى والرذائل ، وقد نص الله تعالى في غير مُوضِع من كتابه على أن من عصــــاه لا يعقل ، قال الله تعالى حاكياً عن قوم: ﴿وقالوا لو كنا نسمع أو نعِقلُ ما كنــــا في أصحــاب السعير ﴾ [الملك: • ١]. ثم قال تعالى مصدقاً لهم : ﴿ فاعترفوا بذنبهم فسيحقاً لأصيحاب السعير﴾ [الملك: ١٩] وحدُّ الحُمْق استعمال المعاصى والرذائل"، وعليه فمن لم يمتلك التمييز الصحيح في معرفة الفضائل لممارسة السلوك الفاضل عليه أن يتتبع الأوامر الدينية مؤكداً ذلـــك بقوله " من جهل معرفة الفضائل فليعتمد على ما أمر الله ورسوله ﷺ فإنه يحتوي على جميــــع الفضائل . فالعقل إذن هو محك النظر في تمييز الفضائل من الرذائل وتوجيه صاحبه إلى اتباع مــــــا يصلح أمور دينه ودنياه ، ويؤكد على قيمة العقل في حالة نضحـــه وكمالـــه إذ يكـــون أهــــلا لاكتشاف الجديد في العلوم ، وهو أمر يزيـــده جودة وتصفية من كل آفة وفي ذلك يقــــول : " العلوم الغامضة تزيد العقل القوي حودة وتصفية من كل آفة ويهلك ذا العقل الضعيف. ومـــن

١ : ابن حزم : المرجع السابق ، ص ٨٣ ، ٨٤ .

٢ : المرجع السابق : ص ١٨٣ .

٣ : المرجع السابق، الموضع نفسه.

٤ : المرجع السابق، ص ١٠٥، ١٠٦.

الغوص على الجنون ما لو غاصه صاحبه على العقل لكان أحكم من الحسن البصري وأفلاط_ون الأثيني ، وبزر جمهر الفارسي'.

فكثرة الاطلاع ومداومة البحث تساعد المرء على اكتشاف المزيد من المعارف ، وهي مسن خصال ابن حزم إذ يدل ما سبق على سعة اطلاعه على ما كتب علماء الأخلاق سواء أكانوا من المسلمين أو غير المسلمين مثل الحسن البصري وأفلاطون وبزرجمهر وقد استطاع ابسن حزم بتحصيله لعلوم القرآن والحديث ، وكذلك السير والتراجم والملل والنحل وفقة اللغة والتساريخ والفلسفة والمنطق ، أن يوظفها في مجال الأخلاق مبرزاً أدواء الأخلاق الفاسدة ومداواتها ، سعياً لمعالجة النقائص الخلقية والتفسخ الخلقي الذي أصاب المجتمع الأندلسي في عصره ، بسبب الأحداث السياسية من جهة ومواقف الفقهاء من الفلسفة وعلومها ، علاوة على ابتلاء المجتمع الأحداث السياسية من جهة ومواقف الفقهاء من الفلسفة وعلومها ، علاوة على ابتلاء المجتمع بذوي النفوس المريضة التي تحول دون ظهور الحق، والأهواء الفاسدة التي تنشر الضباب على العقول ، وتمنع من التفكير الصحيح ...

واللافت للنظر مسايرة ابن حزم لأفلاطون في تقسيمه للنفسس إلى ثلاثة قسوى :النفس الناطقة، والنفس الغضبية ، والنفس الشهوانية ، والمعهود في ابن حزم أنه لا يرفض رأياً يجسده صواباً تؤكده براهين راجعة من قُرب أو من بُعد إلى شاهده الحس وأوائسل العقل أ. إلا أن مسايرته لأفلاطون في تقسيمه للنفس لا يعني التأثر والتقليد فمفهوم النفس لدى ابن حزم مغساير تماماً للمفهوم الأفلاطوني لها ، علاوة على رفض ابن حزم التام لفكرة الجواهر المتيائية أو الأفكار المثالية ، إضافة إلى أن العقل الذي هو التمييز والنطق ، والشهوة ، والغضب ، والحمق كلها لدى ابن حزم أعراض مضافة إلى النفس ، باعتبار أن النفس عنده جوهر حسماني بسيط قائم بنفسه

١ : المرجع السابق، الموضع نفسه.

٢ : الصحيح في العرض التاريخي، أفلاطون أولاً ثم يليه بزرجمهر، ثم الحسن البصري.

٣ : عبد الطيف شراره : ابن حزم رائد التفكير العلمي ، منشورات المكتب التحاري للطباعة والنشر ،بيروت ، ص ١٠١ .

٤ : انظر ص ١٢٧ وما بعدها من هذا البحث .

حامل لأعراضه ، فالنفس قائمة بنفسها تقبل العلم والجهل والشجاعة والجبن والتراهة والطمع ، وسائر المتضادات من أخلاقها التي هي كيفياتها ، وليست ماهية أو صورة مفارقة ، وإن كانسا يتفقا على عنصرها السماوي الإلهي ...

أما عن مسألة قوى النفس والتي هي أعراض فيها بالمفهوم الحزمي فهي ضرورية لاستمرار الحياة وحفظ النوع ، فالقوة الشهوانية وظيفتها الاشتهاء لكل ما من شأنه أن يحافظ على بقاء النوع واستمراره ، والقوة الغضبية وظيفتها الدفاع عن البقاء ، وبما يترع الفرد عن ما يجلب لسه الضرر والآلام ، وبما يستحوذ على ما يجلب له اللذة والمنفعة ، والنفس الناطقة وظيفتها احتناب المعاصى والرذائل واستعمال الطاعات والفضائل .

وفي هذا السياق لم يأت بجديد وإنما حاول تفسير الآية الكريمة التي تُذكر الإنسان بمخاطر اتباع الهوى ، والميل إلى القوى الشهوية التي تمثل حداً مشتركاً بينه وبين غيره من الحيوان ، منبها على ضرورة اللحوء إلى توظيف العقل الذي به يتمايز ويجانب سائر المخلوقات ، للتحلي بالخلق القويم ، وفي هذا السياق يحلل أيضاً قول رسول الله تشخ للذي استوصاه : لا تغضب " ، وأمره عليه السلام _ أن يحب المرء لغيره ما يحب لنفسه ، حامعان لكل فضيلة ، لأن في نَهْيه عن الغضب رَدْعُ النفس ذات القوة الغضبية عن هواها ، وفي أمره عليه السلام أن يحب المرء لغيره ما يحب لنفسه ردّعُ النفس عن القوة الشهوانية ، وحَمْعٌ لأزمَّة العدل الذي هو فائدة النطون من الفوض إلى النفوس الناطقة أ. كما نجده ينبه كل من أراد أن يتحلى بالخُلق القويم ، ويفوز بالآخرة ، أن يقتدي بشخص الرسول الكريم الله إذ يقول : " فمن آراد خير الآخرة ، وحكمة الدنيا ، وعدل السيرة ، والاحتواء على محاسن الأخلاق كلها ، واستحقاق الفضائل بأسرها،

١ : راجع ص ١٦٤ وما بعدها من هذا البحث .

۲ : ابن حزم: التقريب، مرجع سابق، ص ١٤٥.

٣ : باعتبار أن النفس أتت من عالم السماء أو الملأ الأعلى أي العالم الإلَّهي لدى أفلاطون.

٤ : ابن حزم: الأخلاق والسير، مرجع سابق، ص ٩٩.

فليقتد بمحمد رسول الله ﷺ، وليستعمل أخلاقَهُ وسَيْرَه ، ما أمكنه ، أعاننا الله على الإتساء بــه ، بمنه آمين .

وإذا كانت فلسفة أفلاطون الأخلاقية تقوم على نظريته في ثنائية النفس والبدن والمتمثلــــة في أن النفس كانت لها حياة سابقة ، في عالم الآلهة والحقائق وهو عنده " عالم المُثل " ، ثم عُوقبـــت لسبب ما ، فحلت في الجسد في عالمنا الأرضي الذي يعتبره عالم الخيالات ، وأصبح الجسد بمثابـــة المفهوم أدى به إلى الأخذ بالرأي السقراطي القائل بأن الفضائل والقوانين الأخلاقية يتم توليدهـــــا من اكتناه حقيقة ما في ذات الإنسان بواسطة الحوار فكان لذلك أثره على أسلوب أفلاطـــون في كتاباته فغلب عليه طابع المحاورات . وبناءً على ما سبق يذهب أفلاطــون إلى أن مــن واحــب الإنسان لكي يحيا حياة سليمة فاضلة أن يتسامي فوق مطالب الجسد ونـــوازع الشــهوة ، وأن يَرْضَى من ذلك بما يحقق استمرار الحياة ، وأن يوجه اهتمامه إلى النفس يزكّيـــها ويطهـــــّرها ، وذلك لن يتحقق إلا بتوحيهها إلى تحصيل المعرفة والحكمة ، وهذا المنهج قد يجعل النفس تتحــرر من سجنها _ الجسند _ في هذه الحياة فيتحقق لها الاتصال بعالم المُثل ، وتحيا حيــاة الفضيلـة الشبيهة بتلك الحياة الأولى التي ستكون بعد الموت أي الحياة المنــزّهة عن الشهوات والغرائـــز . وفي ذلك يقول أفلاطون : " أليس التطهير بالذات هو ما تقول به السنّة القديمة حقاً ؟ أي وضع النفس بعيداً عن الجسد بقدر الإمكان وتعويدهـا على أن ترجع إلى نفسها متخلصة من كـــــل كما لو كانت قد تحللت من قيوده "٢، ووفقاً لذلك فإن خير النفس وفضيلتها لدى أفلاطون في

١ : المرجع السابق، ص ١٠٩.

٢ : أفلاطون : الأصول الأفلاطونية _ فيدون ، ترجمة وتعليق د.نجيب بلدي ، د . علي سامي النشار ، عباس الشربين ،
 منشاة دار المعارف الإسكندرية ١٩٦١ ، ط : ١ ، ص ٣٨ .

التأمل الفلسفي ، وإذا صح كانت الفلسفة ــ أي معرفة المُثل ــ هي المقـــدّم الوحيــد للخــير الأقصى .

هذا الطابع التحريدي في الأخلاق والقواعد الخلقية ، الذي يتحاوز حدود الزمان والمكـــان، ووجد طريقه لدى البعض فأخذوا به ، ورددوا مثله ، لا نجده لدى ابن حزم ، فما يعرضه ابـــن حزم من آراء يترجم ملامح الحياة كما رآها وعاشها في نفسه وفي الآخرين ، مرتبطة بـالواقع المعاش بكل معطياته الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والعقائدية على وحسم الخصوص. ولم تكن وليدة قراءات أو تأملات مجردة ، ومن ثم جاءت أفكاره برُمَتِها تبرز استقلالية شنخصيته كمفكر أصيل ينبذ التبعية في الفكر ويمقت التقليد. وهذا الموقف الحزمي من تصمور أفلاطون للعلاقة بين النفس والجسد نجد نظيره لدى أرسطو ، حيث إن تلك النظرة الأفلاطونيـــة لهــذه أفلاطون وخاصة في دعوته إلى الزهد ، وإماتة الشهوات بمدف تحقيق اتصال النفس بعالم المـــلأ الأعلى ، كما أنه رفض رأي سقراط الذي يعتبر الإنسان مفطوراً على الخير ، وأن الفضيلة "علم لا يُعلم " فهي في نظر ــ سقراط ـ علم لأنها ذات أصول وقواعد ثابتة لا تتغــير، كامنـة في النفس لا تحتاج لكي نتعلمها إلا إلى استفتاء الضمير ، وإعمال العقل في التمييز بين ما ينبغـــي أن نفعله ، وبين ما لا يصح أن نفعله في موقف معين ، إضافة إلى رفضه ـــ أى أرسطو ـــ للموقــف السوفسطائي الذي يؤكد نسبية الفضيلة واختلافها من شخص لآخر ، واتجه إلى استقراء الواقـــع الأخلاقي كما يعيشه الناس، وكما يفهمونه، ثم يحاول إيجاد السبيل إلى الارتقاء بالسلوك الإنساني حتى يصل به إلى ما ينبغي أن يكون عليه في كل زمان ومكان . وإذا كان أفلاطون قــــد اعتبر البدن سحناً للنفس فإن أرسطو يعتبر العلاقة بين النفس والجسد علاقة تلازم تشبه علاقـــة المادة بالصورة ، وعليه فإنه لا يمكن أن يكون هناك ثمة فعل نفسى إلا وله أثر حسمى ، وبالرغم من تأكيده لعلاقة التلازم بين النفس والجسد ، وأن خير الإنسان والمجتمع إنما يحسدد بالسمعادة

١ : المرجع السابق ، ص ٣٩ .

المرتبطة بالنفس والجسد معاً إذ في تحديده للخير يقول: " إذا كانت كل معرفة وكل اختيار إنما يتشوق خيراً ما ، فما الخير الذي هو أعلى وأرفع من جميع الأشياء التي تفعل ، فنقـــول: إنــه يكـاد أن يكون أكثر الناس قد أجمعوا عليه بالاسم ، وذلك أن الكثير من الناس والحُذاق منهم يسمونه السعادة ، ويرون أن حسن العيش وحسن السيرة هي السعادة "١.

واللافت للنظر هنا هو أن أرسطو يعطي الأولوية لفعل الخير وسلوك الفضيلة للنفس، باعتبار جانب الإدراك العقلي الذي تتمايز به على سائر المخلوقات ، وهو عنده أرقسى قسوى النفس ، إذ الإنسان في رأيه فاضل بطبيعته العاقلة ، وإذا كان الأمر كذلك فلماذا يؤتي الإنسان الرذيلة ؟ إن الإتيان بالرذائل في رأى أرسطو هو نتيجة تعطيل قيادة العقل ، إذ الإدراك العقليب أن تكون له القيادة المتواصلة الفعل حتى تكون الفضيلة سمة عامة لكل ما يصدر عن الإنسان من تصرفات " فالخير الذي يخص الإنسان هو فعل للنفس على ما توجب الفضيلة ، فإن كانت الفضائل كثيرة ، فهو فعل ما يوجب أفضلها وأكملها ، وإنما يكون هذا الفعل في السيرة الكاملة، لأن خطّافاً واحداً لا ينذر بالربيع ، ولا يوماً واحداً معتدل الهواء ينذر بذلك" للمناه .

والإنسان الفاضل هو ذلك الإنسان الذي يكون عنده ثبات في المواقف ، ليصبوا إلى الخير دائماً ، وذاك أمر لا يتحقق إلا للإنسان الذي اتصف بالسيعادة إذ أن " الثبات الذي ننشده ينتسب إلى الإنسان السعيد ، الذي سيظل سعيداً طوال حياته كلّها ؛ لأنه سيقوم بأفعال وتأملات موافقة للفضيلة".

١ : ارسطوطاليس : الأخلاق ، ترجمة إسحاق بن حنين ، تحقيق وتقليم د .عبدالرحمن بدوي ، الكويت ، وكالة المطبوعـــات ،
 ١ ، ص ٥٥ .

٢ : أرسطوطاليس : الأخلاق ، مرجع سابق ، ص ٦٨ .

٣ : المرجع السابق ، ص ٧٦ .

ذلك الإنسان الذي يعرف الفضيلة ويأتيها في سلوكه وهو الذي يترفع في حسالات الشدة كما في حالات الرخاء ، باعتبار أن " الرجل الفاضل حقاً والعاقل يتحمل كل تقلبات الحسظ بمدوء ويستفيد من الظروف ابتغاء أن يفعل بأكبر قدر ممكن من النبل" أ.

يستفاد مما سبق أن ابن حزم يلتقى مع أرسطو في استقراء الواقع الأخلاقي كما يعيشه الناس في دراسته للأخلاق ويتحرى كيف عمارس الناس الفضائل في حياهم ، وكيف بميزوها عن الرذائل ثم يرتقي بالسلوك إلى ما ينبغي أن يكون عليه هذا السلوك . مع فارق وهو أن ابسن حزم لم يطلق العنان للتأملات العقلية (أي الفضيلة النظرية) بالمفهوم الأرسطي واليتي يعتبرها أسمى الفضائل، ومن ثم لم يكن يُنصب نفسه الي ابن حزم ممشرع لقوانين ومبادئ أخلاقية ، فإذا كان أرسطو لم يكن الحظ حليفه في كونه لم يتوفرعلى النص الديني المترل ، فالأمر يختلف لدى ابن حزم فسلطة العقل مقيدة بحدود ما جاء به الشرع وإذا كان إنسان الفضيلة عند أرسطو لا يكفي أن يمتاز بالمعرفة كما ذهب سقراط بل يجب أن تتجسد أفكاره الفاضلة في أفعاله الفاضلة ، فالأمر نفسه أكده ابن حزم في طلب الفضائل ، وفي منفعة العلم ، والاقتداء في السلوك عصمد رسول الله على المتناز بالمعرفة كما ذهب عن كون الإنسان الفاضل بنفسه وليس ببدنه أذ يقسول الفضائل نجده يساير أستاذه أفلاطون في كون الإنسان الفاضل بنفسه وليس ببدنه أذ يقسول الست أعني بالفضيلة الإنسية فضيلة الجسد ، بل فضيلة النفس وغن نقول إن السعاحة أفضل للنفس ، فواجب على صاحب تدبير المدن أن ينظر في أمر تدبير النفس .. وأن يعلم أحوال

١ : المرجع السابق : ص ٧٧ .

٢ : ومن بين الأمثلة التي استقرأها ابن حزم من الواقع الذي عايشه وهي كثيرة جداً ويعرضها إما بصورة شهد عصر أو في صورة نصائح نذكر منها قوله : " أول من يزهد في الغادر من غدر له الغادر ، وأول من يمقت شاهد الزور من شهد له به ، وأول من تقون الزانية في عينه الذي زني بها ، ما رأينا شيئاً فسد فعاد إلى صحته إلا بعد لأي (أي إبطاء) ، فكيف بدماغ يتوالى عليه إفساد السكر كل ليلة ، وإن عقلاً زين لصاحبه تعجيل إفساده كل ليلة لعقل ينبغي أن يُتهم " لمزيد من التفسلصيل انظر الأخلاق والسير ، ابن حزم ، مرجع سابق ، ص ص ١١٨ ، ١١٩ . ١٢٠ .

ومن ثم تكون الفضائل والقيم نتاج أفعال النفس العاقلة سواء فيما يتعلق بالحكمة النظرية أو بالممارسة في الواقع المعاش ، وبهذا المعنى يكون عماد الحكمة النظرية لدى أرسطو التأمل والفهم والتعقل ،أما الفضائل الخلقية فعمادها الحرية والعفة.

ولما كانت حياة التأمل الخالص ليست في مقدور كل إنسان ، فإنه يتعين أحياناً الاكتفاء كلما يذهب أرسطو " باخضاع تصرفات الإنسان لأحكام العقل ، وذلك يستلزم تنمية بعض الفضائل الأخلاقية وممارستها حتى تصبح جزءاً من عادات الإنسان ، إذ ليس الكريم هو الذي يجود بما عنده مرة ، ولكن من تعود الجود حتى يصبح من طبعه ، وعلى هذا الأساس يحدد أرسطو سعادة الإنسان في عمل النفس الناطقة بحسب كمالها ، وهنا يلتقي ابن حزم أيضاً معلم الأول ، إذ الإنسان الفاضل برأي ابن حزم هو الذي يكثر من الفضائل وأعمال السبر وفي ذلك يقول : " ينبغي أن يرغب الإنسان العاقل في الاستكثار من الفضائل وأعمال السبر ، السي يستحق من هي فيه الذكر الجميل ، والثناء الحسن ، والمدح وحميد الصفة ، فهي التي تُقرّبه مسن بارئه تعالى وتجعله مذكورا عنده عز وجل الذكر الذي ينفعه ، ويحصل بقاء فائدته ، ولا يبيد أبد الأبد .

وإذا كان أرسطو قد خالف أستاذه أفلاطون وكذلك سقراط في أن الفضيلة ليست كامنة في النفس، وإنما تكتسب وتستفاد بالمران للأعمال الفاضلة ، وممارستها كلمـــا واتتنا الفرصة لذلك،فإن الاكتساب يقتضى أن يكون فينا الاستعدادات والملكات التي تمكننا من تحصيلها ، وفي

١ : أرسطوطاليس: الأخلاق، مرجع سابق، ص ٨١.

٢ : د . السيد محمد بدُوي ، الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع ، دار المعارف ، الإسكندرية ١٩٨٠ م، ص ٥٤ .

٣ : د . محمد بيصار ، الغلسفة اليونانية ، مقدمات ، ومذاهب ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ١٩٧٣ م، ص ١٤٢ .

١ : ابن حزم : الأخلاق والسير ، مرجع سابق ، ص ٢٤٩ ، ٢٥٠ .

ذلك يقول أرسطو: " فالفضائل ليست فينا بفعل الطبع وحده ، وليست فينا كذلك ضـــد إرادة النحو كيفية للفاعل ، لأنما ملكة واستعداد قائم بنفسه ، كما أنما كيفية للفعـــل، لأن الفعـــل لا يكون فاضلاً إلا إذا اتصف بما لل فالأخلاق لدى أرسطو ليست علماً نظريـــاً يتعلــق بــالظواهر الأخلاقية فحسب ، وإنما يتصف الإنسان بالفضيلة إذا مارسها ، فالمعرفة النظرية وحدها لا تكفي بل لابد من التطبيق ، وهو ما دفع أرسطو إلى إضافة الأخلاق لموضوعات الفلسفة العمليـــة ، وفي هذا المقام يلتقي ابن حزم أيضا مع أرسطو في كون الفضيلة مكتسبة إذ يقول : " فُرض على النّاس تَعَلُّم الحنير ، والعمل به ، فمن جمع الأمرين فقد استوفى الفضيلتين معاً" ، ويقــــول أيضـــاً : " ليتفكُّر الإنسان في مَن ذُكِر بخير أو بشَر ، هل يزيده ذلك عند الله ـــ عزّ وحــــلّ ـــ درحـــةً أو يكسبه فضيلة لم يكن حازها بفعله أيام حياته ؟؟، والمستفاد من ذلك أن الفضائل برأي ابن حــزم تكتسب بالمران والتربية والتعليم ، ولكن القدرة والاستطاعة والمثابرة في اكتسابها إنما هو بتـــأييد من الله عز وجل ، " واعلم بأنك إنْ تعلّمتَ كيفية تركيب الطبائع ، وتولُّد الأخدلاق ، من استخراج عناصرها المحمولة في النفس، فستقف من ذلك وقوف يقين على أن فضائلك لا خصلة لك فيها ، وأنما مَنْحُ مِن اللَّه تعالى، لو منحها غيرك لكان مثلك ، وأنَّك لو وُكِلْتَ إلى نفســـك لعجزت وهلكت ، فاجعل بدل عجبك بها شكراً لواهبك إياها ، وإشفاقاً من زوالهـــا، ولمــا كانت الفضائل برأي أرسطو ليست فينا بالطبع ، فهي عنده قابلة للتكوّن والفساد ، وفي ذلكك يقول: " كل فضيلة أيا كانت تتكوّن وتفسد بالوسائل عينها وبالأسباب عينها ، كما يتكون

١ : أرسطوطاليس : الأخلاق إلى نيقوما خوس ، مرجع سابق ، ك ٢ ب ١ ف ٢ ، ص ٢٢٥ . ٢٢٦ .

٢ : د . محمد بيصار ، الفلسفة اليونانية ، مرجع سابق ، ص ١٤٣ .

٣ : ابن حزم : الأخلاق والسير ، مرجع سابق ، ص ٢٥٧ .

٤ : المرجع السابق : ص ٢٤٩ .

ه : المرجع السابق ، ص ٢٠٩ .

الإنسان ويفشل في كل الفنون سواء بسواء باطلاق "١، وهو وما يتفق معه فيه ابــــن حــزم إذ يقول: " فقد تتغير الأخــــلاق الحميدة بالمرض ، وبالفقر ، وبالخوف ، وبالغضب ، وبالهـــــرم ، وبأن تجعل نفسك فيما وهبــــك خصلة أو حقاً ، فتقدّر أنك استغنيت عن عصمته ، فتـــهلك عاجلاً وآجلاً "٢. وهذا يدلل ابن حزم على أن الفضائل ليست كامنة في النفس ثابتة لاتتغير بــل تكتسب بالمران والتربية وبتأييد من الله _ عزّ وحلّ _ و ألها قابلة للتغيير والتبديــــل ، ويســـوق مثالاً عايشه هو يدلل به على تبدل الخُلق بقوله : " ولقد أصابتني علَّة شديدة ، ولَّدت علىَّ ربْــواً في الطحال شديداً ، فوَّلَّد ذلك على من الضجر وضيق الخُلق ، وقلة الصـــــبر والـــــــرق ، أمــــراً حاسبتُ نفسي فيه، إذ أنكرتُ تبدُّل خُلقي ، واشتدّ عُجْبي من مفارقتي لطبعي ""، والمستفاد مــن ذلك أن الفضائل في نسق ابن حزم الأخلاقي أعراض محمولة في النفس ثابتة نسبياً ، فقد تذهـب عنها لمرض ، أو لفقر، أو لخوف ، أو لغضب ، أو لتقدم في السن " فأشد الأشياء علي الناس الخوف، والهم، والمرض، والفقر، وأشدُّها كلها إيلاماً للنفس الهمُّ، للفقد من المحبوب، وتوقُّع المكروه، ثم المرض، ثم الحوف، ثم الفقر "ع. ويقول أيضا: " إن الفقر يُســـتعجل لُيطــرد بـــه الخوف ، فيبذل المرء ماله كله ليأمن، والخوف والفقر يُستعجلان ليطرد بهما ألم المرض ، فيغَّــرر كله ويسلم ويفيق.

والخوف يُسْتَسْهَل ليطرد به الهمّ ، فيغرّر المرء بنفسه ليطرد عنها الهمَّ ، وأشد الأمراض كلــها ألمًا وجعّ ملازم في عضوٍ ما بعينه ، أما النفوس الكريمة فالذي عندها أشدٌ من كل مـــا ذكرنــا ،

١: أرسطوطاليس: الأخلاق إلى نيقوماخوس، مرجع سابق، ك ٢ ب ١ ف ٢، ص ٢٢٧.

٢ : ابن حزم : المرجع السابق ، ص ٢٠٩ ، ٢١٠ .

٣ : ابن حزم: الأخلاق والسير، مرجع سابق،، ص ٢١٠، ٢١١.

٤ : المرجع السابق، ص ٢٣٨.

وهو أسهل المخوفات عند ذوي النفوس اللئيمة ، وبذلك يؤكد ابن حزم أن الناس ذوو طبائع مختلفة ومن ثم يختلفون في إدراكهم للحياة . يضاف إلى ذلك أن ابن حرزم توصل بوساطة استقراءاته ومشاهداته إلى أن تحلي بعض الناس بالخلق الكريم إنما هو موهبة مرن الله عن وحل وحل إذ يقول : " وقد رأيت من غمار العامة من يجري من الاعتدال ، وحميد الأحلاق ، إلى ما لا يتقدمه فيه حكيم عالم رائض لنفسه ، ولكنه قليل حداً . ورأيت ممن طالع العلوم ، وعرف عهود الأنبياء عليهم السلام ، ووصايا الحكماء ، وهو لا يتقدمه في حبيث السيرة ، وفساد العلانية والسريرة شرار الخلق ، وهذا كثير جداً ، فعلمت ألهما مواهب وحرمان من الله تعالى ".

(١ ــ ٤) روافد التحليل الخلقي لدى ابن حزم :

يقول ابن حزم: " لا تبذل نفسك إلا فيما هو أعلى منها ، وليس ذلك إلا في ذات الله عز وجل وقي دعاء إلى الحق ، وفي حماية الحريم ، وفي دفع هوان لم يوجبه عليك خالقك تعالى، وفي نصر مظلوم ، وباذل نفسه في عَرض دنيا كبائع الياقرت بالحصى ""، ويقول : "كانت في عيوب ، فلم أزل بالرياضة ، واطلاعي على ما قالت الأنبياء صلوات الله عليهم ، والأفاضل من الحكماء المتأخرين والمتقدمين في الأخلاق وفي آداب النفس ، أعاني مداواتها حيى أعان الله عن وحل على أكثر ذلك بتوفيقه ومنه ، وتمام العدل ، ورياضة النفس ، والتصرف بأزمّة الحقائق ، وهو الإقرار بها ليتعظ بذلك متعظ يوما إن شاء الله . " وإني لا أبالي فيما اعتقده حقاً عن مخالفة من مخالفته ، ولو ألهم جميع من على ظهم الأرض ، وإني لا

١ : المرجع السابق، الموضع نفسه.

۲ : المرجع السابق، ص ۱۱۲.

٣ : ابن حزم: الأخلاق والسير، مرجع سابق، ص ٩٣.

٤ : المرجع السابق، ص ١٢٩، ١٣٠.

أبالي موافقة أهل بلادي في كثير من زيهم الذي قد تعودوه لغير معنى ، فهذه الخصلة عندي مسن أكبر فضائلي التي لا مثيل لها أ.

يستفاد من هذه الأقوال: أن ابن حزم يرسم أسلوبه في دراسته للأخلاق محدد الداء، واصفاً له الدواء، ويعلن في حرأة أنه لا يبالى بمخالفة من يخالفه فيما يعتقد أنه حــق لا يتعــارض مــع مصادر الإلزام الأخلاقية الإسلامية، ويمكن استخلاص روافد منهجه في ثلاث هي:

١ ـــ القرآن والسنة .

٢ __ العلوم الفلسفية التي عرفتها الأندلس ، اليونانية منها والهندية والفارسية والتي ترجمت إلى اللغة العربية. وكذلك ألوان العلوم والثقافة في المشرق العربي ، علاوة على دراية ابن حزم باللغـــة اللاتينية ، والأعجمية، وإلمامه بالملل والأهواء والنحل .

٣ ـــ معايشته للتحربة الأخلاقية والمتمثلة في مشاهداته الحيوية وتجاربه الخاصة التي قامت على الاستقراء والتتبع .

(١ ــ ٥) غرض ابن حزم في دراسته للأخلاق :

الثابت من دراسة ابن حزم للأخلاق إبراز جانبين أساسيين يمثلان محور علم الأخلاق بالمفهوم الحديث وهما جانب نظري ، وآخر عملي . أما بالنسبة للجانب النظري فيتعلق بتحديد أصول الفضائل وأنواعها والجانب العملي يتعلق بقواعد تطبيق وممارسة تلك الفضائل . والغرض منهما هو معرفة الفضائل و ترجمتها في السلوك ، علاوة على إصلاح الأخلاق الفاسدة ومداواة على النفوس .

١ : المرجع السابق، ص ١٣٥.

۲ : ابن حزم: المرجع السابق، ص ۸٥.

يقول ابن حزم: "وإنما يحكم في الشيئين من عرفهما ، لا من عرف أحدَهما ولم يعسرف الآخر أ. والمعرفة هنا تتضمن الجانبين النظري التأملي والعملي التطبيقي " فإذا تعقبت الأمور كلها فسدت عليك ، وانتهيت في آخر فكرتك باضمحلال جميع أحوال الدنيا إلى أنَّ الحقيقة إنما هسي العمل للآخرة فقط ، لأنَّ كل أمل ظفرت به فعقباه حزن ، إما بذهابه عنك ، وإمَّا بذهابك عنه ، ولابد من أحد هذين الشيئين ، إلا العمل لله عزوجل فقياه على كل حال سرور في عاجل وآجل . أما العاجل فقلة الهم عمل يهم به الناس ، وأنَّك به معظم من الصديق والعدو ، وأمّا في الآجل فاجنة "٢.

فابن حزم المتأمل في أصول الفضائل صاحب المساهدات الحياتية والتحارب الخاصة والمستقرىء لظواهر الأخلاق المجتمعية في بيئته يحدد بعد تمحيص وتأييد بالمشاهدة في خرضاً واحداً يستوي في استحسانه جميع الناس ، ويسعون مساعي مختلفة في طلبه كل بحسب طاقته إذ يقول: " تطلبت غرضاً يستوى الناس كلهم في استحسانه ، وفي طلبه ، فلم أحده إلا واحداً ، وهو طرد الهم ، فلما تدبرته علمت أن الناس كلهم لم يستووا في إحسانه فقط، ولا في طلبه فقط ، ولكن رأيتهم على اختلاف أهوائهم ومطالبهم ، وتباين هِمَوهم ، لا يتحركون أصلاً إلا فيما يرجون به طود الهم ، ولا ينطقون بكلمة أصلاً إلا فيما يعانون به إزاحته عن أنفسهم ، فيما يرجون به طود الهم ، ولا ينطقون بكلمة أصلاً إلا فيما يعانون به إزاحته عن أنفسهم ، من أموره ، فطرد الهم من مقارب للخطأ ، ومن مصيب وهو الأقل من الناس، في الأقسل من أموره ، فطرد ألهم من مذهب قد اتفقت الأمم كلها مُذخلق الله تعالى العالم إلى أن يتناهى عللم الابتداء ويعاقبه عالم الحساب "" فالقاعدة العامة التي يستخلصها ابن حزم هنا هى اشتراك جميع الناس في غرض واحد وهو طرد الهم ، ويقدم من الأدلة ما يؤكسد صحتها وفي ذات الآن يكشف عن درايته بطبيعة النفس البشرية مستفيداً من تجارب الآخرين الحياتية فيصنف الناس يكشف عن درايته بطبيعة النفس البشرية مستفيداً من تجارب الآخرين الحياتية فيصنف الناس يكشف عن درايته بطبيعة النفس البشرية مستفيداً من تجارب الآخرين الحياتية فيصنف الناس يكشف عن درايته بطبيعة النفس البشرية مستفيداً من تجارب الآخرين الحياتية فيصنف الناس المنالية مستفيداً من تجارب الآخرين الحياتية فيصنف الناس المناس عن درايته بطبيعة النفس البشرية مستفيداً من تجارب الآخرين الحياتية في فيضنف الناس المناس المناس

١ : المرجع السابق، ص ٨٧.

٢ : ابن حزم: المرجع السابق، ص ٨٧.

٣ : المرجع السابق، ص ٨٧، ٨٨.

حسب ما يُؤثِرُ كل منهم " فمن الناس من لا دين له فلا يعمل للآخرة، وفي الناس من أهل الشرق من لا يريد الخير ، ولا الأمن ، ولا الحق ، وفي الناس من يؤثر الخمول بهواه وإرادته على بعد الصيت. وفي الناس من لا يريد المال ، ويؤثر عدمه على وجوده ككثير من الأنبياء عليهم السلام، ومن تلاهم من الزهاد والفلاسفة ، وفي الناس من يبغض اللذات بطبعه ، ويستنقص طالبها ، ... وفي الناس من يؤثر الجهل على العلم ، كأكثر من ترى من العامة وهذه هي أغراض الناس الي لا غرض لهم سواها "١".

والمستفاد من ذلك التصنيف أن لا واحد من الناس يستحسن الهمّ. فمهما تعددت مطاب الناس وتباينت سواء في اقتناء المال أو الصيت أو اللذات أو العلم إلخ ... فإنما هي لطرد الهسمّ. ولم يتوقف ابن حزم عند هذا الاستنتاج الصادق ، وإنما يحدد أسلوب العلاج والذي ينتهمي إلى مطلب واحد محدد وهو العمل للآخرة إذ يقول: " وجدت العمل للآخرة سالماً من كل عيب ، خالصاً من كُلّ كَدر موصّلاً إلى طرد الهمّ على الحقيقة "٢.

ويدلل على ذلك أيضاً باستقرائه للواقع ومشاهداته فيقول: "ووجدت العامل للآحرة إن المتحرن بمكروه في تلك السبيل لم يهتم ، بل يُسَر ، إذ رجاؤه في عاقبة ما يَنَالُ به عون له على ملا يطلب ، وزائد في الغرض الذي إياه يقصد ، ووجدته إن عاقه عَما هو بسبيله عائق لم يهتم ، إذ ليس مؤاخذاً بذلك ، فهو غير مؤثر فيما يطلب . ورأيته إن قصرد بالأذى سر ، وإن نكبته نكبة سر و إن تعب فيما يسلك فيه سر ، فهو في سرور مُتصل أبداً ، وغيره بخلاف ذلك ""، وقد يُخيل للذهن أن ما جاء في هذا النص السابق إنما هو نتاج تجربة شخصية بالقياس إلى ما مر به ابن حزم .

١ : المرجع السابق، ص ٨٨، ٨٩.

٢ : المرجع السابق، ص ٩٢.

٣ : ابن حزم : المرجع السابق ، ص ٩٢ ، ٩٣ .

إلا أن المستفاد من ذلك هو أن ابن حزم يسعى إلى تقنين ضابط موضوعي للفضيلة الخلقيــــة وفق مشاهداته واستقراءاته للواقع المعاش ويمكن تحديد ذلك الضابط في محورين :

الأول : طرد الهم : وهو مذهب قد اتفقت عليه الأمـــم كلها إذ ليس في العالم مذ كــان إلى أن يتناهى أحد يستحسن الهم ، ولا يريد طرده عن نفسه .

الثاني: التوجه إلى الله عز وجل: وذلك بالعمل للآخرة فمطلوب النفس البشرية واحد وهـــو طرد الهم وليس له إلا طريق واحد وهو العمل لله تعالى .

ولما كان طرد الهم يحقق منفعة وسعادة لصاحبه فهذا المحور يذكرنا بمذهب المنفعة لدى أبيقور، المتوفى ٢٧٠ ق م ٢٠ إلا أن مفهوم المنفعة في نسق ابن حزم الأخلاقي يباين طبيعتها لدى أبيقور، فإذا كان التشابه ظاهريا ولفظيا مع أبيقور، إلا أن المذهبين يختلفان اختلافا جوهريا باعتبار ان المنفعة لدى أبيقور غاية ، أما لدى ابن حزم فهى وسيلة لتحقيق غاية ، وإذا كان معيار الخير والشر هو المنفعة فإن الفعل الذي يعود بالنفع على صاحبه فهو حير، والفعل السذي فيه ألم لصاحبه فهو شر، ولكن أي المنافع التي تمثل الخير كله لدى ابن حزم ؟ إلها المنافع المعنوية للفوز بالآخرة إذ يقول : " رأيت أكثر الناس ، إلا من عصم الله تعالى وقليل ماهم ، يتعجلون الشقاء والهم والتعب لأنفسهم في الدنيا ، ويحتقبون عظم الإثم الموجب للنار في الآخرة ، بما لا يحظون معه بنفع أصلاً ، من نيات حبيثة يضبون عليها ، من تَمنّى الغلاء المهلك للناس وللصغار ، ومسن لا ذنب له ، وتمنى أشدً البلاء لمن يكرهونه ، وقد علموا يقيناً أن تلك النيات الفاسدة لا تعجّل للمناس وللمعار ، وقد علموا يقيناً أن تلك النيات الفاسدة لا تعجّل لا ذنب له ، وتمنى أشدًا البلاء لمن يكرهونه ، وقد علموا يقيناً أن تلك النيات الفاسدة لا تعجّل لا ذنب له ، وتمنى أشدًا البلاء لمن يكرهونه ، وقد علموا يقيناً أن تلك النيات الفاسدة لا تعجّل أ

١ : ابن حزم : المرجع السابق ، ص ٩٣ .

إذ أن مقياس الخير عند أبيقور اللذة ومفارقة الألم ، ... والأصل في كل فعل أخلاقي أن يتجه إلى تحصيل اللهذة أو تجنه الألم ... ويصنف أبيقور اللذة إلى ثلاثة أنواع ، وفي رأيه أن الحكيم هو الذي يتعلق بالنوع الأول منها فقط وهي الناتجة عهن إشباع الحاجات الأولية للكائن الحي ، انظر موسوعة الفلسفة ، د . عبدالرحمن بدوي مرجع سابق ، ص ٨٦ ، ٨٧ ، ٨٨ ، وانظر أيضاً مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق ، د . توفيق الطويل مكتبة النهضة المصرية ـــ القهاهرة ١٩٥٣م، ط :
 ١ ، ص ٢٢ .

وعليه فإن منهج الإنسان في سلوكه يحدد مستقبله الدنيوي والأحروي حسب توجهاته لطرد الهم فإما بفعل فاضل يجانب به الرذائل فيحقق له السعادة ، وإما بسلوك تأنس نفسه فيه بالرذائل فيحانب به الفضائل والطاعات فيحقق له الشقاء.

وعليه يُعرِّف ابن حزم السعيد والشقي من الناس فيقول: "السعيد من أنست نفسه بالفضائل والطاعات ونفرت من الرذائل والمعاصي ، والشقي من أنست نفسه بالرذائل والمعاصي ونفرت من الفضائل والطاعات . و هذا المعنى تكون السعادة الحقيقية كما يرى الإمام الغزالي هي السعادة الأخروية .

فالمنافع المعنوية هي المقياس ، فحلبها خير ودفعها شر ، ولما كان دفع الآلام المعنوية خــــيراً ، وحلبها شر ، فإن الثابت أن دفع الهم من المنافع المعنوية ، باعتبار ان الهم من الآلام النفسية وهـــو شر ، فدفعه خير.

والمستفاد أيضاً من تعريفه للسعيد والشقي . بحانبته للفيلسوف اليوناني أبيقور إذ ينطلق مـــن التسليم بضرورة الالتزام بالأخلاق الإسلامية ، فمن أطاع ما أمر به الله تعالى ورسوله على فقـــد لهج سبيل الفضائل وفاز بالسعادة ، ومن عصى وجحد أمر الله تعالى جلب لنفســــه الشــقاء وضل سواء السبيل فالاتجاه إلى الله تعــالى هو النهج القويم لدفع الهم ، وأن الفضائل كلــها لا تستّحق اسمها إلا إذا كان جانب الله تعالى واضحاً في اتجاهها .

وهذا بدوره يؤكد أن ابن حزم لم يُطلق العنان لتأملاته وفكره الوضعي بعيداً عـــن قواعــد الأخلاق الإسلامية ، فهو يعلم أن الإنسان تتنازعه الأهواء والرغــبات الحســية وله فيــها مــا لسائر المخلوقات ، وبالانقياد لها ينحط عن مكانته السامية ، وبمحانبته لها بالحكمـــة والتميــيز السليم ينحو ويحقق غايته في التزام المُثل العليا المستندة إلى ما شرَّعه الله عز وجل ، ويأتي في هــذا

١ : المرجع السابق، ص ٩٦.

٢ : مابوت: مقدمة في الأخلاق، ترجمة د. ماهر عبد القادر محمد، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ١٩٩٧م، ص ٧٦.

المقام قول الله تعالى ﴿وأما من خاف مقام ربه ونهي النفس عن الهوى فإن الجنة هــــي المـــأوى﴾ [سورة النازعات: • ١،٤٠]، وهو" رأي جامع لكل فضيلة ، لأن نهى النفس عن الهوى هـــو ردعها عن الطبع الغضبي، وعن الطبع الشهواني ، لأن كليهما واقع تحت موجب الهوى ، فلـــم يبق إلا استعمال النفس للنطق الموضوع فيها ، الذي به بـانت عـن البهائم والحشرات والسباع ، ولكن تمييز النفس للفضائل ومعرفتها إياها لدى ابن حزم لا يعني فتح الباب أمام مقياس فردي للقواعد الأحلاقية كما هو الحال لدى السوفسطائيين ٢. بل معرفة النفس للفضائل عنده ضمن إطار ما يقرره الشرع ، علاوة على أن مجرد معرفة الفضائل لا يكفى لكى يكسون الفرد على خلق بل لابد من الممارسة _ إذ الدين المعاملة _ وهو هنا وإن كان يلتقي مع سقراط في كون الفضيلة هي المعرفة والتمييز ، وبوساطتها تتحقق سعادة الإنسان ، وأن هذه السـعادة لا تأتى صدفة بل هي تحقيق بالعلم والفضيلة ، إذ أن "منفعة العلم في استعمال الفضائل عظيمة، وهـو أنه يعلم حسن الفضائل فيأتيها ولو في الندرة، ويعلم قبح الرذائل فيتحسنبها ولو في النسدرة "٢، فإن ابن حزم لا يذهب مذهب سقراط في رد الأحكام الخلقية على الأفعال الإنسانية إلى مبادئ عامة تتخطى الزمان والمكان أ. فإذا كان سقراط أول من توخى إيجاد مقياس ثابت تقاس بـــه خيرية الأفعال وشريتها°، وتأدى بذلك إلى الاعتقـــاد بأن للخير أصلا ثابتا في نفس الإنســــان ، وهو الضمير عنده الذي يمثل دور الضابط والرقيب لأفعاله ، والذي تزداد فاعليته كلما زادت معارف الإنسان فإن معرفة ابن حزم لطبيعة النفس البشرية وفهمه لأعماقها أدق ــ اعتمادا على النص القرآبي ـــ والسنة النبوية ، إضافة إلى أن استقراءاته ومشاهداته ـــ أعم وأشمل فالمرء لا يكو ن فاضلا حقا إلا إذا أتى الفضيلة عن علم ، وليس معنى ذلك في مفهوم ابن حزم أن يتوقف المرء

١ : ابن حزم: الأخلاق والسير، مرجع سابق، ص ٩٨.

٢ : د . عبدالرحمن بدوي : موسوعة الفلسفة ، مرجع سابق ، حــ : ١ ، ص٥٨٧ .

٣ : ابن حزم : الأخلاق والسير ، مرجع سابق ص ، ١١١ .

٤ : د . توفيق الطويل ، الفلسفة الخلقية ، دار النهضة العربية ، القاهرة ١٩٦٧ م، ص ٣٤ .

٥ : المرجع السابق : الموضع نفسه .

معرفة تامة باضادها وهي الفضائل ، فالمعرفة وحدها لا تكفي لكي يكون الإنسان فاضلا فمــن " طلب الفضائل لم يساير إلا أهلها ، و لم يرافق في تلك الطريق إلا أكرم صديق ، من أهل المواسلة والبر والصدق وكرم العشميرة ، والصبر والوفاء والأمانة والحلم وصفاء الضمائر وصحمة المودة ، ومن طلب الجاه والمال واللذات لم يساير إلا أمثال الكلاب الكلبة ، والثعـــالب الخلبــة ، و لم يرافق في تلك الطريق إلا كل عدو المعتقد ، حبيث الطبيعة "١، والمستفاد من ذلك أن ابن حـــزم جانب سقراط في هذا المقام إذ نجد سقراط قد أهمل الجانب العملي في حديثه عن نشــر القيـم الأخلاقية "، بينما نلحظ تأكيد ابن حزم على جانب الممارسة والتطبيق باعتبار أن سيادة الفضللل عن معرفة وتعقل ، فالمعرفة بالفضائل فقط لا قيمة لها ما لم تجسد في سلوك فساضل . وعليه فالأساس في الالتزام بأخلاق الخير لدى ابن حزم أن يعرف الإنسان نفسه حسسق المعرفة ، لأن معرفة الإنسان لنفسه تجعله قادرا على أن يوازن بين ما يريد وبين ماهو مفروض عليه، طيب السرية ، فمعرفة المرء لنفسه تحول دون تجاوزاته لحريات الآخرين وحقوقهم ، أو الإساءة إليسهم ، " فمن أساء إلى أهله وجيرانه فهو أسقطهم ، ومن كافأ من أساء إليه منهم فهو مثلهم، ومــن لم يكافئهم بإساءهم فهو سيدهم ،وخيرهم ، وأفضلهم ""، وعليه فمعرفة المرء لذاته تحمله علي تقويم ســـلوكه وإصلاح عيوبه قبل أن ينصب نفسه ناصحا ومرشدا للآخرين ، أما من تغــــافل عن عيوبه ، وانشغل بعيوب غيره فهو أسقط الناس وأوضعهم وفي ذلك يقول ابن حزم: "مـن خفيت عليه عيوب نفسه فقد سقط ، وصار من السـخف والضعة والرذيلة والخسة وضعــف التمييز والعقل وقلة الفهم "٤ ، ويقــول : " طوبي لمن علم من عيوب نفسه أكثر مما يعلم النــلس

١ : ابن حزم : الأخلاق والسير ، مرجع سابق ، ص ١١٠ .

۲ : د . محمد يوسف موسى : تاريخ الأخلاق ، دار الكتاب العربي ، القاهرة ١٩٥٣ ، ص ٧٠ ، ٧١

٣ : ابن حزم : الأخلاق والسير ، مرجع سابق ، ص ١٠١ .

٤ : ابن حزم : المرجع سابق ، ص ١٣٥ .

منها . وبحسب طبائعهم تختلف سلوكياتهم ، وهذه الأخيرة يمكن لها أن تتبدل للأفضل باعتيــــاد حميد العادات والتحلي بجميل الصفات ، والعكس صحيح . " فالحكيم لا تنفعه حكمتـــه عنـــد الخبيث الطبع ، بل يظنه خبيثًا مثله "٢، ويقول : في ذوي الطبائع الردية : " شاهدت أقواما ذوي طبائع ردية ، وقد تصور في أنفسهم الخبيثة أن الناس كلهم على مثل طبائعـــهم ، لا يصدقــون أصلا بأن أحدا هو سالم من رذائلهم بوجه من الوجوه ، وهذا أسوأ ما يكون من فساد الطبع ، والبعد عن الفضل والخير "" إلا أنه يؤكد أن الطبع كثيرا ما يغلب التطبع فيصعب على المسرء أن يتحلى بضده، " فمن كانت هذه صفته (أي الطبع الردي) لا ترجى لها معافاة أبدا "، وهكذا نجد أن فكر ابن حزم الأخلاقي لم يكن فكرا هامشيا ، بل يفصح عن مفكر خبير بأعماق النفس البشرية وما تطويه من مشاعر وأحاسيس ، فإذا به يرد الحوادث النفسية إلى بواعثها ، عند تحليك للظواهر الأخلاقية فيكشف عن النواميس النفسية التي توجه الإنسان في عواطفه وفي تصوراتــــه للقيم الأخلاقية إذ يقول: " من العجائب أن الفضائل مستحسنة ومستثقلة ، والرذائل مستقبحة ومستخفة "٥ وفي وصفه للمعجبين بأنفسهم يقول : " ولقد تسببت إلى سؤال بعضهم في رفـــق ولين عن سبب علو نفسه ، واحتقاره للناس فما وجدت أن زاد على أن قال لي : أنا حر لسـت عبدا لأحد فقلت له: أكثر ما تراه يشاركك في هذه الفضيلة ، فهم أحرار مثلك .. فلم أحسد عنده زيادة ، فرجعت إلى تفتيش أحوالهم ومراعاتها ، ففكرت في ذلك سنين لأعـــرف الســبب الباعث لهم على هذا العجب.. فلم أزل أختبر ما تنطوي عليه نفوسهم بما يبدو من أحوالهـــم، ومن مراميهم في كلامهم فاستقر أمرهم على أنهم يقدرون أن عندهم فضل عقـــل وتميــيز رأي أصيل ، ولو أمكنتهم الأيام من تصريفه لوجدوا فيه متسعا ، ولأداروا المماليك الرفيعة ، ولبـــان

١: ابن حزم: المرحع السابق، الموضع نفسه.

٢ : ابن حزم : الأخلاق والسير ، مرجع سابق ، ص ٢٢٨ .

٣ : ابن حزم : المرجع السابق ، ص ٢٢٨ ، ٢٢٩ .

٤ : ابن حزم: الأخلاق والسير، مرجع سابق، ص ٢٢٩.

٥ : المرجع السابق، ص ٢٣٣.

فضلهم على سائر الناس ، ولو ملكوا مالا لأحسنوا تصريفه فمن هنا تسرب التيه إليهم وسرى العجب فيهم "١".

وفي تقييم السلوك الأخلاقي يذهب إلى أنه " لا عيب على من مال بطبعه إلى بعض القبائح، ولو أنه أشد العيوب، وأعظم الرذائل، مالم يظهره بقول أو فعل، بل يكاد يكون أحمـــد ممــن أعانه طبعه على الفضائل ، ولا يكون مغالبة الطبع الفاسد إلا عن قوة عقل فــاضل "٢، ومعــني ذلك أن السلوك القبيح الكامن _ مع أنه من أعظم الرذائل _ إلا أنه لا يعاب مقارنة بالأداء ، إذ لا يمكن المحاسبة على سلوك لم يظهره صاحبه ويكون والحسالة هسنده الميال بطبعه إلى القبائح ولا يظهرها أفضل ممن أعانه طبعه على الفضائل لأنه استطاع أن يكبح جماح طبعــه في إخفاء سلوكه ، وفي تحليله للأنماط السلوكية الأخلاقية ودراسته لبواعث السلوك الأخلاقي ، يبرز الانفعالات سلبية أو إيجابية إذ يقول: " لو قال قائل: إن في الطبــــائع كريــة ، لأن أطــراف الأضداد تلتقي ، لم يبعد عن الصدق، وقد نجد نتائج الأضداد تتساوى ، فنحد المرء يبكي مـــن الفرح ومن الحزن ، ونجد فرط المودة يلتقي مع فرط البغضة في تتبع العثرات ، وقد يكون ذلــــك سببا للقطيعة عند عدم الصبر والإنصاف ""، وهو ما أوضحته تجارب "كانون "حيث أثبيت أن هرمون " الإبينفرين " يحدث التغيرات نفسها المصاحبة للإنفعال دون احساس بالانفعال مدل___لا بذلك على خطأ نظرية "وليام جيمس" في تفسير الانفعال والذي كـــان يعتقــد أن احساســنا بالتغيرات الجسمية هي سبب الانفعال، ومن ثم يكون لكل انفعال تغيرات حسمية حاصة بـــه،

١ : المرجع السابق، الموضع نفسه.

٢ : المرجع السابق، ص ٢٣٠.

٣ : ابن حزم : المرجع السابق ، ص ٢٣٥ .

وكأنه بذلك يقدم أسلوبا لمعالجة الأخلاق الفاسدة إذ يقول: "النصيحة مرتان: فالأولى فرض وديانة ، والثانية تنبيه وتذكر ، وأما الثالثة فتوبيخ وتقريع ، وليس وراء ذلك إلا التركل واللطام ، اللهم إلا في معاني الديانة ، فواجب على المرء أن يزيد النصح فيها رضى المنصوح أو سيخط ، تأذى الناصح بذلك أو لم يتأذ... وإذا نصحت فانصح سرا لا جهرا ، وبتعريض لا تصريح ، إلا أن يفهم المنصوح تعريضك فلابد من التصريح ، ولا تنصح على شرط القبول منك ، فإن تعديت هذه الوجوه فأنت ظالم لا ناصح ، وطالب طاعة وملك لا مؤدي حق أمانة وأحسوة ، وليس هذا حكم ولا حكم الصداقة ، لكن حكم الأمير مع رعيته والسيد مع عبيده .

واللافت للنظر أن ابن حزم في تحليل للانماط السلوكية الأخلاقية يفسر ويعلسل ثم يعلسق في عبارات شديدة الإيجاز في صورة حكم وأمثال، والغرض منها الموعظة الحسنة بخلاصة النتائج التي توصل إليها من تحليلاته وتجاربه ومن ذلك: "الناس فيما يعانونه ، كالماشي في الفلاة ، كلما قطع أرضا بدت له أرضون ، وكلما قضى المرء سببا حدثت له أسباب " ويقول : "أحسرص على أن توصف بسلامة الجانب ، وتحفظ من أن توصف بالدهاء فيكثر المتحفظون منك ، حسى ربما أضر ذلك بك ، وربما قتلك ... وطن نفسك على ماتكره ، يقل همك إذا أتساك ويعظم سرورك ويتضاعف إذا أتاك ما تحب مما لم تكن قدرته ، إذا تكاثرت الهموم سقطت كلها.. " "السعيد كل السعيد في دنياه من لم يضطره الزمان إلى اختبار الإخوان " " كثرة الريب تعلسم صاحبها الكذب ، لكثرة ضرورته إلى الاعتذار بالكذب ، فيضرى عليه ويستسهله " .

١ : ابن حزم : الأخلاق والسير ، مرجع سابق ، ص ١٥٤ .

٢ : ابن حزم: الأخلاق والسير، المرجع السابق، ص ١٩١.

٣ : المرجع السابق، ص ١١٣.

٤ : المرجع السابق، ص ١١٤.

ه: المرجع السابق، ص ٢٣٦.

الفصل الثاني الخلقية الأساسيه لدى ابن حزم

- (۲ ۱) تمهید
- (٢ ـــ ٢) تعريف الفضيلة .
- (٢ ــ ٣) شروط الفضيلة الخلقية .
- (٢ ٤) أصول الفضائل لدى ابن حزم.



الفصل الثابى الخلقية الأساسية لدى ابن حزم

: عهيد (١ -- ٢)

إن الفضيلة في الإسلام تستند في مفهومها إلى مفهوم العدل في الإسلام ، وإذا كان العدل في الإسلام يعني أن ينال كل امرئ ثمار جهده ، وأن يتحمل كل امرئ مسؤولية أخطائه ، تكرون الفضيلة وفقا لهذا المعنى أن يمنح المرء غيره شيئا من ثمار عمله ، أو أن يتحمل عنه بعض تبعة فعله ، وفي هذا المعنى يقول الأصفهاني : " العدل فعل ما يجب ، والتفضل الزيادة على ما يجب " ، وعليه فإن إيجابية الفضيلة كفعل حير تتمثل في كون هذا الفعل يتخطى حدود ما يوجبه العدل من حقوق الآخرين ، ويتحاوزه ويضيف إليه ، ولكن العمل مهما كانت صوره وأبعاده لسن يكون فاضلا إلا إذا استوفى شروط الفضيلة . وقبل تعرف شروط الفضيلة نعرض لبعض تعريفات الفضيلة .

(۲ — ۲) تعریف الفضیلة :

الفضيلة في المفهوم الأرسطي هي فعل مكتسب تجعل الإنسان صالحا حسيرا " فالفضيلة في الإنسان تكون هي تلك الكيفية الأخلاقية التي تصيره رجلا صالحا ، رجل خير ، والفضل لها في أنه يعرف أن يؤدي العمل الخاص به "٢. و يعرف لالاند الفضيلة في معجمه بأنها ، " الاستعداد الراسخ لإنجاز نوع معين من الأفعال الأخلاقية ، ويعرفها القديس توما بقوله : إنها صفة طيبة للنفس بها تستقيم الحياة ولايسيىء أحد استخدامها "٣ فالفضيلة اليونانية هي أن يسؤدي المسرء

١ : الأصفهاني " الحسين بن محمد بن المفضل الراغب " : الذريعة إلى مكارم الشريعة، المطبعة الشرقية ، مصـــر ١٩٠٤ م، ط :

٢ : أرسطوطاليس : علم الأخلاق إلى نيقوماخوس ، مرجع سابق ، ص ٢٤٤ .

٣ : د . عبدالرحمن بدوي : الأخلاق النظرية ، وكالة المطبوعات ــــ الكويت ١٩٧٥ م ط : ٢ ، ص ١٤٣ .

العمل الخاص به ، وهي تلك الأعمال الصالحة الخيرة ، ويظهر ذلك في قوله : " أما الفضائل فإنا نكتسبها إذا استعملناه أولا ، كالحال في سائر الصناعات لأن الأشياء التي ينبغي أن نعملها إذا تعلمناها ، هنا إذا عملناها تعلمناها ، مثال ذلك إذا بنينا صرنا بنائين ، وإذا ضربنا العسود صرنا ضرابين للعود ، وإذا فعلنا أمور العدل صرنا عادلين ، وإذا فعلنا أمور العفة صرنا أعفـــاء ، وإذا فعلنا أمور الشجاعة صرنا شجعاء" ، والفضيلة عنده ليست إسرافا في قمع الجسد لصـــالح النفس ، وليست ميلا إلى اللذات الحسية والمنفعة الخاصة ، فالإفراط والتفريط فيهما حروج عنن طبيق الفضيلة ، والإقلال أو الإكثار لا يوصلان إلى السعادة بل الفضيلة توسط واعتدال . يقول أرسطو: " الفضيلة استعداد مكتسب وراسخ للفعل الإرادي التأملي ، وفقا لوسط عادل يتحدد بالنسبة إلينا، وكما يحدده العقل "٢، وعليه فالفضيلة لدى أرسطو ليست إسرافا في قمع مطالب الجسد لحساب النفس وليست ميلا كليا إلى اللذات الحسية والمنفعة الشخصية فالمبالغة والتقصير يتضمن كل منهما الخروج عن حد الفضيلة الذي هو التوسط والاعتدال ، فالفضيلـــة إذن هــــذا المعنى هي ضبط للانفعالات بغرض تحقيق الاتزان في السلوك ، أي ضبط أفعال الإنسان لتحقيق الاعتدال ، وكلاهما يؤديا إلى الوسطية إذ " الفضيلة لها علاقة بالانفعالات ، والأفعال التي فيـــها خطأ ، والنقصان موضوع للذم، بينما الوسط موضوع للمدح والنحاح ...فالفضيلة إذن نـــوع من التوسط ، بمعنى أنما تستهدف الوسط"٣، وجوهر الوسط العدل الأرسطي لا يمكن فهمـــه إلا وأخر غير عقلاني ففي تعليق على نظرية النفس يقول : " إننا سنأخذ عنها التمييز بــــين جرئـــي النفس،أحدهما ذو عقل والآخر محروم منه ..." ، وبناء على ذلك نجده في تحليله للفضائل يصنفها

١ : أرسطوطاليس : الأخلاق ، تحقيق د . عبد الرحمن بدوي ، مرجع سابق ، ص ٨٦ .

٢ : أرسطوطاليس : علم الأخلاق إلى نيقوماخوس ، ترجمة أحمد لطفي السيد ، مطبعة دار الكتب المصرية ، القاهـــرة ١٩٢٤ م
 ٥ ٥ ٣ ص ٢٦.

٣ : أرسطوطاليس : الأخلاق ، مرجع سابق ، ص ٩٦ .

٤ : أرسطو : الأخلاق إلى نيقوماخوس ، مرجع سابق ، ك أ ب ١١ ث ١١ ، ص ٢٢١ .

إلى صنفين الفضائل الأخلاقية الحياتية أو العملية التي لا تتحقق إلا بتوجيه الجزء العاقل للحزء الشهواني غير العاقل حتى يعيش الإنسان حياة اجتماعية خيرة وسعيدة ، والفضيلة النظرية وهي فضيلة العقل الإنساني بما هو كذلك ، إذ أن وظيفة العقل ليست فقط في ضبط سلوكياتنا في الحياة العملية ، بل ليؤدي أيضا وظيفة التأمل والتفكير ، والتي هي له خاصة .

يستفاد من ذلك أيضا أنه إذا كان مبدأ الوسط العدل الهو الذي لا يعاب بإفراط أو تفريط فليس الغرض منه تطبيقه إلا لتحقيق الفضائل الأخلاقية وليس لتحقيق الفضيلة النظرية التي هي فضيلة الحكمة " فالخير في الطب: الصحة ، وفي تدبير الحرب: الظفر ، وفي صناعية البنياء: البيت . وهو في كل واحد من الأشياء غيره في آخر ، وهو الغايسة المقصودة في كل فعل واحد من الأشياء غيره في آخر ، وهو الغايسة المقصودة في كل فعل ينبغي أن يفعل " نهو الخير الذي ينبغي أن يفعل " ، وفي كل ذلك يجب أن يكون للإدراك العقلي القيادة المتواصلة حتى تكون الفضيلة سمة عامة لكل ما يصدر عن الإنسان فإن " الثبات الذي ننشده ينتسبب إلى الإنسان الشعيد ، الذي سيظل سعيدا طوال حياته كلها ، لأنه سيقوم بأفعال وتأملات موافقة للفضيلة " السعيد ، الذي يقترن عنده الفكر الفاضل بالفعل الفاضل هو الذي يترفع في حيالات الشدة ، فهو ليس كذلك في بحال الأحلاق ، بل يبقى وسطا تقديريا لأنه يصعب أن يكون حسابيا فهو ليس كذلك في بحال الأحلاق ، بل يبقى وسطا تقديريا لأنه يصعب أن يفعله ، ومن أحسابيا مع الذين يجب أن يفعله معهم ، وفي الظروف والمناسبات التي يجب أن يفعله فيها ، ومن أحل الغاية التي يجب أن يفعله فيها ، ومن أحسال الغاية التي يجب أن يفعله من أحلها أقد وعليه فإذا كانت أفعال الإنسان يبغي أن تتحه نحو تحقيسق الغاية التي يجب أن يفعله من أحلها أقلية التي المنان الغي الإنسان الغي المن المنان النه عليه من أحلها أقل الإنسان المنهي أن تتحه نحو تحقيس الغاية التي المنان المنها المن أن يفعله من أحلها أقل الإنسان يبغي أن تتحه نحو تحقيس الغاية التي المنان المنها المن المنان المنها المن المنان المنها المنان المنها المنان المنها المنان المنها المنان المنها المنان المنان المنها المنان المنان المنان المنان المنان المنها المنان المنان المنان المنان المنان المنطل المنان الم

١ : يلاحظ أن أرسطو يستخدم مبدأ الوسط في تعبيرات متعددة منها الوسط الحكيم ، الوسط الحق ، الوسط القيسم ــ انظــر المرجع السابق الكتاب الثاني الأبواب الخامس والسادس والسابق ص ، ص ٢٤٠ ــ ٢٦٠ .

٢ : أرسطوطاليس : الأخلاق ، تحقيق د . عبدالرحمن بدوي ، مرجع سابق ، ص ٦٥ .

٣ : المرجع السابق ، ص ٧٦ .

٤ : د . عبدالرحمن بدوي : الأخلاق النظرية ، مرجع سابق ، ص ١٤٨ .

الكمال ، والكمال يفسده الإفراط والتفريط ، فإن طلب الكمال يمكن للإنسان أن يحققه إذا التزم " الوسط الذي لا يعاب لا بالإفراط ولا بالتفريط ، وهذا المقدار المتساوي بعيد أن يك والترم واحدا بالنسبة لجميع الناس ولا هو بعينه بالنسبة للحميع "١، وأرسطو لا يذهب إلى إقرار الوسط في جميع الأفعال إذ أن هناك أفعال هي شر ورذيلة في ذاتما كـــالفجور ، والحســد ، والزنــا ، والسرقة ، والقتل ، وكلها أفعال قبيحة ، وفي ذلك يقول أرسطو : " إن كل فعل وكل انفعـــال بلا تمييز ليس قابلا لهذا الوسط ، فمن الأفعال ومن الانفعالات ما يعلق معنى الشر والرذيلة حسين يذكر اسمه : مثل السوء أو قابلية التلذذ بمصاب الغير ، والفحور والحسد ، وفي الأفعـــال الزنـــا والسرقة والقتل ، لأن كل هذه الأشياء وكل ما يجانسها مقطوع بأنما خبيثة وجنائيسة بمحسرد السمة القبيحة التي هي موسومة بما فقط ، لا بسبب إفراطها ولا بسبب تفريطها ، فليس البتـــة حينئذ في هذه الأشياء سبيل إلى حسن الفعل ، فإنه لا يمكن فيها إلا اقتراف آتــــام . وليــس في الأحوال من هذا النوع محل للبحث فيما هو خير وما هو ليس بخير مثلا في الزنا إذا كان ارتكسب كما ينبغي ، ومع المرأة الفلانية ، وفي الظروف الفلانية ، وبأي طريقة ، فإنه بوجه عام مفارقــــة أي واحد من هذه الأشياء خيانة" ، ومعنى ذلك ليس لمثل هــــذه الأفعـــال الآثمــة وســط ولا إفــــراط ولا تفريط ، ذلك " لأنه ليس ممكنا أن يوجد وسط للإفراط ولا للتفريط ، كما أنـــه لا يمكن أن يوجد إفراط ولا تفريط للوسط""، واللافت للنظر أن أرسطو في ثنايـــا تحليلاتـــه للفضائل الأخلاقية العلمية أشار إلى بعض الاستثناءات متمثلة في أن بعض من الفضائل الأخلاقية لا يمكن تحليلها من خلال مفهوم الوسط وهي الفضائل التي لها أضداد مثل الصداقة ، والعدالـــة، والأمانة ، فصداقة الفضيلة تختلف عن الصداقة المزيفة مثل صداقة اللذة أو صداقة المنفعة ، كما أن فضيلة العدالة لا يجوز أن تكون وسط بين مرذولين ؛ لأن العدالة ضد الظلم وفي المقابل هناك

١ : أرسطوطاليس : علم الأخلاق إلى نيقوماخوس ، مرجع سابق ، ص ٢٤٤ .

٢ : أرسطوطاليس : علم الأخلاق إلى نيقوماخوس ، مرجع سابق ، ك م ب ٦ ف ١٩ ، ص ٢٤٨ .

٣ : المرجع السابق : الموضع نفسه .

رذائل لا يجوز أن نضعها كأطراف لفضائل مثل السرقة والزنا والقتل ، فهي رذائل وفق طبيعتها الشريرة بينما الفضائل التي ليس لها أضداد هي التي يجوز تحري الوسط العدل فيها مثل فضيلة الشجاعة ، فهي وسط بين مرذولين هما الجبن والتهور ، وكذلك فضيلة الكرم فهي وسط بين مرذولين هما البحل والإسراف . وعليه فإن الفضيلة أمر خاص بالإنسان ، ترتبط بالجزء المميز له عن سائر المخلوقات وهو الجزء العاقل فيه ، باعتبار أن الإنسان لدى أرسطو كسائن أخلاقي بطبيعته العاقلة والفضيلة أمر ضروري للفرد والجماعة وهي بشكل أساسي على ما تدبره لها النفس العاقلة .

إذا الفضيلة الإنسانية لديه هي " فضيلة النفس لا فضيلة البدن . وبذلك تصبح السعادة اليق هي غاية فعل الخير ، هي السعادة النفسية ، وتكون الفضائل والقيم الأخلاقية أمورا تتعلق بنتائج أفعال النفس العاقلة في كل حالاتها سواء ارتبطت بالحكمة النظرية أو بممارسة الفضائل العملية وعليه يمكن القول بأن الفضائل الفكرية لديه عمادها الحكمة والفهم والعقل ، والفضائل الخلقية عمادها الحرية والعفة .

بعد هذا العرض لجوهر الوسط العدل وأقسام الفضائل لدى أرسطو نجد هذا الضابط الوسطى لمفهوم الفضيلة هو نفسه لدى ابن حزم عند تحليله للفضائل إذ يقول: " الفضيلة وسييطة بين الإفراط والتفريط، فكلا الطرفين مذموم، والفضيلة بينهما محمودة، حاشا العقل فإنه لا إفسراط فيه "٢.

فنجده يحذر من الإفراط أو التفريط في الفعل فيقول: "إياك والامتداح فإن كل من يسمعك لا يصدقك، وإن كنت صادقا، بل يجعل ما سمع منك من ذلك في أول معايبك. وإياك ومدح أحد في وجهه، فإنه فعل أهل الملق. وإياك وذم أحد لا بحضرته ولا في مغيبه، فلك في إصلاح

١ : ابن حزم: الأخلاق والسير في مداواة النفوس، مرجع سابق ص ٢٢٠.

٢ : المرجع السابق، ص ٢٣٢.

نفسك شغل . وإياك والتفاقر ، فإنك لا تحصل من ذلك إلا على تكذيبك ، أو احتقار من يسمعك ... وإياك ووصف نفسك باليسار ، فإنك لا تزيد على إطماع السامع فيما عندك..." .

وكذلك الاستهانة نوع من أنواع الخيانة ، إذ قد يخونك من لا يستهين بك ، ومن استهان بك فقد خانك الإنصاف ، فكل مستهين خائن ، وليس كل خائن مستهينا وأيضا "حالان يحسن فيهما ما يقبح فى غيرهما، وهما : المعاتبة والاعتذار ، فإنه يحسن فيهما تعديد الأيادى ، وذكر الإحسان ، وذلك غاية القبح فى ماعدا هاتين الحالتين ويلاحط فى ذلك أن سبب الاستهانة هى انعدام العقل والتمييز ، " وبالجملة فكلما نقص العقل توهم صاحبه أنه أوفر الناس عقلا ، وأكمل تمييزا

ومن ثم نجد ان ابن حــزم يؤكد على أهمية العقل فى الفعل الفاضل، اذ يقــول: "والمطلـوب فى كل ذلك العقل ، اذ العاقل هو من لا يفارق ما أوجب تمييزه "رب مخوف كان التحرز منه سبب وقوعه ، ورب سر كانت المبالغة فى طيه سبب انتشاره" والسبب فى ذلك كله برأيه كما يقول: " هو الإفراط الخارج عن حد الاعتدال ".

١ : المرجع السابق، ص ٢٢٦، ٢٢٧.

٢ : المرجع السابق، ص ٢٢٩.

٣ : المرجع السابق، ص ٢٣٠.

٤ : المرجع السابق، ص ٢٢٥.

٥ : المرجع السابق، ص ٢٢٧.

٦ : المرجع السابق، ص ٢٣٢.

٧ : المرجع السابق، الموضع نفسه.

(٢ ــ ٣) شروط الفضيلة الخلقية :

لابد للعمل الفاضل من شروط تكون بمثابة مخطط لتوضيح حدود الفعل الفاضل ، وتأمين للبد للعمل الفاضل ، وتأمين للبدا نروم القيام به من أفعال وهذه الشروط يمكن تحديدها فيما يلي :

١ ــ الايمان بالله والاقتداء برسوله الكريم :

من المقطوع به أن القيمة الأخروية هي الغاية القصوى لعمل المسلم ، والأساس في ذلك هـو الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر . فالإيمان بالله هو العروة الوثقى ، إذ لا عمـل يقبل من المسلم إلا به، قال تعالى : ﴿ومن يكفر بالإيمان فقد حبط عمله وهو في الآخــرة مـن الحااسرين [المائدة: ٥] ، ويقول عز وجل : ﴿ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى ، وهـو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة ولا يظلمون نقيرا [النساء: ١٤٤] فأي عمل صالح لا تكون لــه قيمة أخروية إلا إذا استوق صاحبه شرط الإيمان بالله . وقد سئل النبي على عن ابن حدعان ومــا كان يفعل في الجاهلية من صلة الرحم، وحسن الجوار، وقرى الضيف، هل ينفعه؟ فقــال : " لا لأنه لم يقل يوما رب اغفر لي خطيئتي يوم الدين " فأي عمل فاضل لا قيمة له مع افتقاد فاعلــه شرط الايمان بالله . فالسبيل الموصلة على الحقيقة لطرد الهم هي التوجه إلى الله عز وجل بــالعمل لا خرة ، فالعمل لله تعالى هو الطريق الصحيح للفوز بالآخرة ، وصاحبه كما يقرر ابن حــزم " لا امتحن بمكروه في تلك السبيل لم يهتم ، بل يسر ، إذ رحاؤه في عاقبة ما ينال به عــون لــه إن امتحن بمكروه في تلك السبيل لم يهتم ، بل يسر ، إذ رحاؤه في عاقبة ما ينال به عــون لــه علــي ما يطلب ، وزائد في الخرض الذي إياه يقصد " ، وعليه فلا يجب أن يبـــذل الإنســان نفسه إلا فيما هو أعلى منها ، وليس ذلك " إلا في ذات الله عز وجل ، وفي دعاء إلى الحق " ، "

١ : ابن قيم الجوزية : إعلام الموقعين عن رب العالمين ، مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة ١٩٦٨، حـــ:٤، ص ٣٢٠.

٢ : ابن حزم : الأخلاق والسير ، مرجع سابق ، ص ٩٠ .

٣ : المرجع السابق ، ص ٩٢ .

إلا فيما هو أعلى منها ، وليس ذلك " إلا في ذات الله عز وجل ، وفي دعاء إلى الحق "\" ومن أراد خير الآخرة ، وحكمة الدنيا وعدل السيرة ، والاحتواء بمحاسن الأخلاق كلها ، واستحقاق الفضائل بأسرها ، فليقتد بمحمد رسول الله على وليستعمل أخلاقه وسيره ، منا أمكنه "\" فالإيمان بالله عز وجل شرط ضروري للفعل الفاضل الخير الذي يسعى به صاحبه للفوز بالآخرة " فهو تعالى الذي شيق لنا الأبصار الناظرة ، وفتق فينا الآذان السامعة ، ومنحنا الحواس الفاضلة ، ورزقنا النطق والتمييز اللذين بما أستأهلنا أن يخاطبنا ، وسخر لنا ما في السموات ومنا في الأرض من الكواكب و العناصر ، و لم يفضل علينا من خلقه شيئا غير الملائكة المقدسين ، الذين همم عمار السموات فقط ... "" فشكر المنعم فرض وواجب .

٢ ــ الوعى والتمييز:

إن الله عز وجل قد خص الإنسان بخاصية حرم منها غيره إلا الملائكة وهي "التمييز"، فيحب على الإنسان أن يوظفها فيما يقربه إلى الله عز وجل فالعاقل إنما يغتبط بتقدمه في الفضيلة التي أبانه الله تعالى بما عن السباع والبهائم والجمادات، وهي التمييز الذي يشارك فيه الملائكة "أو وهذا الاستعداد الذي أو دعه الله عز وجل في النفس الإنسانية به تميز الخير عن الشر، والفضائل عن الرذائل، وهو العقل ويحده ابن حزم بقوله: "حد العقل استعمال الطاعات والفضائل، وهذا الحد ينطوي فيه اجتناب المعاصى والرذائل ".

فالسعيد من أنست نفسه بالفضائل والطاعات وأما الذي يسر بشحاعة أو قــوة حسميه أو سرعة عدوة و لم يضعها في موضعها لله عز وجل فليعلم أن من الحيــوان مــا يفوقــه في هــذه

١ : المرجع السابق، ص ٩٣.

٢: المرجع السابق، ص ١٠٩.

٣ : المرجع السابق، ص ٢٥١.

٤ : المرجع السابق، ص ٩٧.

٥ : المرجع السابق، ص ١٨٣.

الصفات " لكن من قوى تمييزه واتسع علمه ، وحسن عمله ، فليغتبط بذلك ، فإنه لا يتقدمه في هذه الوجوه إلا الملائكة وخيار الناس " ، ويؤكد ابن حزم أن " الحمق ضد العقلل " . إذ لا واسطة بينهما ، وكذلك الجنون ضد العقل ولا واسطة بينهما وفي ذلك يقول : " وضد الجنون ثميز الاشياء ، ووجوه القوة على التصرف في المعارف والصناعات ، وهذا الذي يسميه الأوائل النطق ، ولا واسطة بينهما " وهنا يلتقي مع أرسطو في أن لا وسط بين العقلل والحمق أو العقل والجنون باعتبار أن كل من الحمق والجنون ضد العقل ، وعليه فإن العقل الذي هر قوق التمييز شرط ضروري لأن يأتي الإنسان الفضائل وأعمال البر ويداوم في آدائلها ، وينبغي أن يرغب الإنسان العاقل في الاستكثار من الفضائل وأعمال البر ، التي يستحق من هي فيه الذكر الحميل ، والثناء الحسن ، والمدح وحميد الصفة ، فهي التي تقربه من بارئه تعالى وتجعله مذكرورا عنده عز وجل الذكر الذي ينفعه ، ويحصل على بقاء فائدته " . فالعقل أساس الأخلاق لدى ابن عنده عز وجل الذكر الذي ينفعه ، ويحصل على بقاء فائدته " . فالعقل أساس الأخلاق لدى ابن حزم ، ولابد لصاحبه أن يتحلى بالعلم والمعرفة إذ للعلم حصته في كل فضيلة ، وللحهل حصة في كل ونبيلة ، وللحهل حصة في كل وذيلة وفي ذلك يقول ابن حزم :

and the base

١ : المرجع السابق، ص ٩٨.

٢ : المرجع السابق، الموضع نفسه.

٣ : المرجع السابق، ص ١٨٤.

٤ : والنطق لدى الأوائل في لغتهم يعني التفكير والتعقل إضافة إلى التكلم.

٥ : ابن حزم: الأخلاق والسير، مرجع سابق، ص ١٨٤.

٦ : المرجع السابق، ص ٢٤٩، ٢٥٠.

جـــاهل الأشـــياء أعمـــى لا يـــر كيـــف يـــدور ا

٣ _ حرية الاختيار:

الحرية في معناها الاشتقاقي تعني انعدام القسر والإلزام ، وطبقا لهذا المعنى فإن الإنسان الحر هو من لا تتحكم في حركته أية بواعث داخلية كانت أم خارجية.

أما الحرية بمفهومها الفلسفي تعني اختيار الفعل عن روية وتدبر مع القدرة والاستطاعة على القيام بالفعل أو عدم القيام به . والحرية بهذا المعنى تتضمن وجهين "حرية الاختيار "وهي الاختيار الإداري لدى الإنسان أي تقليب المشكلة على وجوهها المختلفة _ وحروه الفعل أو الترك _ ثم ينتهي إلى رأي يبرمه وقرار ينفذه ، عندئذ تأتي مرحلة القيام بالفعل وهري "حرية الفعل" أي تنفيذ القرار ، إما بالقيام بالفعل أو الامتناع عنه ، وبالرغم من تمايز وجهي الحرية إلا ألهما متلازمان إذ الحرية لا تتم إلا بهما .

كذلك الحرية في الإسلام لا تنتفي بإثبات إرادة الله النافذة ، ولا بتوكيد علمه السابق الشامل، ولا تنتفي بضغط الميول الفطرية أو تأثيرات البيئة المادية والاجتماعية والثقافية . وابسن حزم يؤيد القول بالحرية ويقرر مبدأ الاختيار ويبطل بالأدلة قول من يقول بالجبير ، مستندا في ذلك إلى النص القرآنى ، وشاهدة الحس ، واللغة ، فأما النص مثل قوله تعالى: ﴿حزاء بما كنتممون﴾ [سورة الواقعة: ٢٤] ، وقوله تعالى : ﴿ لم تقولون مالاتفعلون﴾ [سورة الصف: ٢]، فنص قول الله سبحانه وتعالى يبطل قول من يقول بالجبر ، حيث نص سبحانه وتعالى على أننا نعمل ونفعل ونصنع واسناد ذلك إلى المكلف ، وأما الحس ، فبشهادة الحواس ، وبضرورة الفعل وبديهياته كل هذا يؤيد القول بالحرية ويقرر مبدأ الاختيار ويبطل قول من يقول بالجبر ويدلل على ذلك بقوله : " فلقد علمنا علما لا يخالجه الشك أن بين صحيح الجوارح وبين من لا صحة

١ : المرجع السابق، ص ٢٣٩.

لجوارحه فرقا لائحا لجوارحه ، لأن صحيح الجوارح يفعل القيام والقعود وسائر الحركات مختسارا لها دون مانع ، والذي لا صحة لجوارحه ، لو رام ذلك جهده لم يفعله أصلا ولا بيان أبين مسسن هذا الفرق , والمجبر في اللغة هو الذي يقع الفعل منه بخلاف اختياره وقصده . فأما من وقع فعلسه باختياره وقصده فلا يسمى في اللغة مجبرا أ.

ويذهب ابن حزم إلى أن ألفاظ الاستطاعة والقدرة تفصح عن معنى واحد وهو صفية من يصدر عنه الفعل باختياره أو يتركه باختياره وهذا الاختيار الإنساني يباينه الاختيار الإلهي إذ يقول: " الفرق بين الفعل الواقع من الله ــ عز وجل ــ والفعل الواقع منا ، هــو أن الله تعالى اخترعه ، وجعله حسما أو عرضا أو حركة أو سكونا أو معرفة أو إرادة أو كراهية ، وفعل عــز وجل كل ذلك فينا بغير معاناة منه ، وفعل تعالى بغير علة .

وأما نحن فإنما كان فعلا لنا لأنه عز وجل خلقه فينا ، وخلق اختيارنا له ، وأظهره عزجل فينط محمولا لاكتساب منفعة ، أو لرفع مضرة ولم نخترعه نحن ، والاستطاعة برأي ابسن حرزم مسن الناحية اللغوية صفة في المستطيع ، والمستطيع قد يكون مستطيعا ثم تراه غير مستطيع لعلة طرأت على أعضائه ... ومن ثم فإن الاستطاعة عرض من الأعراض يقبل الأشد والأضعصف ، وضد الاستطاعة العجز ، فهما ضدان يتقاسمان طرفي البعد كالعلم والجهل ، وينكر ابن حزم أن تكون الاستطاعة أداة للفعل ، لأنه قد توجد الاستطاعة ولكن اعتلال الجوارح يحول دون وقوع الفعل وعليه فإن ابن حزم يشترط لتحقيق الاستطاعة على الفعل شرطان هما :

صحة الجوارح ، وارتفاع الموانع ، وهذان الشرطان يكونان قبل الفعل"، ولكي يتم الفعــــل ويبلغ كماله لابد من العون والتوفيق والتأييد الإلهي ويدلل على ذلك بقوله : " إن القــــوة الـــــــــق

١ : ابن حزم: الفصل، الجلد، ٢، ج:٣، ص ٢٣.

٢ : ابن حزم: الفصل، المحلد: ٢، ج:٣، ص٢٥، وانظر المحلد: ٣، ج:٥، ص ٢٠.

٣ : المرجع السابق، الجلد: ٢، ج:٣، ص ٣٠.

تسرد من الله تعالى على العبد فيفعل بها الخير تسمى بالإجماع توفيقا وعصمة وتأييدا ، والقسوة التي ترد مسن الله التي ترد من الله تعالى فيفعل العبد بها الشر تسمى بالإجماع خذلانا . والقوة التي ترد مسن الله تعالى على العبد فيفعل بها ما ليس طاعة ولا معصية تسمى عونا أو قسوة أو حولا . وتبين مسن صحة هذا قول المسلمين لا حول ولاقوة إلا بالله . والقوة لا يكون لأحد البتة فعل إلا بها ، فصح أنه لا حول ولا قوة لأحد إلا بالله العلى العظيم "١ .

يستفاد مما سبق أن تمام الحرية بوجهيها حرية الاختيار وحرية الفعل التحقق إلا المستطاعة التي منحها الله للعبد ، وزوال العوائق عنها، أى التوفيق الإلهي لما يروم العبد فعله . وعليه فأفعال العباد محدودة بالقوة والاستطاعة التي منحها الله عوز وجل للعباد ، وموافقة الأسباب المسخرة لنا من قبله تعالى في الكون ، أى التأييد الإلهي لأفعالنا لل ولما كانت الأسباب المسخرة (ظواهر الكون كافة) تسير على نظام محدود ، وترتيب منضود بحسب ما قدره الله سبحانه وتعالى ، وأفعالنا التي نروم فعلها مرتبطة بموافقة هذه الأسباب لها ، فإن أفعالنا الإراديسة هي الأعرى محدودة ، وعليه فالحرية لدى ابن حزم حرية ملتزمة ، ويبرهن على أن الله عز وجل مخترع لأفعال العباد وكذلك الإرادة والمعرفة في النفوس مستندا الى النص القرآبي حيث نجده يؤكد أن الخلق كله جواهر وأعراض ولا يعقل إن يفعل الجواهر أحد سوى الله تعالى ، وعليي ذلك فلم تبق إلا الأعراض فلو كان الله عز وجل خلق بعض الأعراض وخلق النساس البعيض الأخر وضوحا جليا أن الخالق للعالم ولكل ما فيه من جواهر وأعراض هـو تشهوا لخالة شركاء لله عن من حواهر وأعراض هـو تشهوا لخالك الان حزم ، فكل أفعال العباد لدى ابن حزم ، فكل أفعال العباد لدى ابن حزم ، الانتراع ، فائلله مخترع أفعالنا كسائر الأعراض سواء بسواء " ، فكل أفعال العباد لدى ابن حزم ، الانتراع ، فائلة مخترع أفعالنا كسائر الأعراض سواء بسواء " ، فكل أفعال العباد لدى ابن حـزم ، الانتراء ، فائلة مخترع أفعالنا كسائر الأعراض سواء بسواء " ، فكل أفعال العباد لدى ابن حـزم ، الان حـزم ، المنه به من جواهر وأعراض كلي المن به من حواهر وأعراض العباد لدى ابن حـزم ، الانتراء ، فائلة كنترع أفعالنا كسائر الأعراض سواء بسواء " ، فكل أفعال العباد لدى ابن حـزم ، و

١ : ابن حزم: المرجع السابق، الموضع نفسه.

٢ : وهذا يذكرنا برأى الأشاعرة في هذا المجال ، وكذك نجد مسايرة ابن رشد لرأى ابن حزم باعتبار أن للعقل الإنساني برأى ابن
 رشد بحال محدود يحسن التفكير فيه (عالم الظواهر) إذا تجاوزه تعرض للضلال .

٣ : المرجع السابق : المحلد : ٢ ، حــ : ٣ ، ص ٥٦ .

خلوقة خلقها الله عز وحل، وخلق أيضا الاختيار والإرادة والمعرفة في نفوس عباده مصداقا لقول
تعالى: ﴿خلق كل شيء﴾ [سورة الرعد: ١٩]، وقوله تعالى: ﴿خلق السموات والأرض وما
بينهما﴾ [الفرقان: ٩٥] وعليه فإن الله عز وحل خلق الكون ، ومبدع كل شيء فيه ، فهو تعالى
خالق كل شيء سواه لا خالق سواه وإن العبد لا يقدر إلا على ما يفعل بما يتم الله تعالى في
القوة على فعله ويؤكد ذلك بقوله: " ومن عرف تراكيب الأخلاق المحمودة والمذمومة علم أنه لا
يستطيع أحد غير ما يفعل مما خلق الله عز وحل فيه ، فنجد الحافظ لا يقدر على تأخر الحفظ ، والبليد لايقدر على الحفظ ، والفهيم لايقدر على الغباوة ، والغبي لا يستطيع ذكاء الفهم ، والبليد لا يقدر على ترك الحسد، والتربه النفس لا يقدر على الحسد ، والحريص لا يقدر على
ترك الحرص ، والبخيل لا يقدر على البذل ، والجبان لا يقدر على الشجاعة ، والكذاب لا يقدر على ضبط نفسه عن الكذب كذلك يوجدون من طفولتهم ، والسيء الخلق لا يقدر على الجلم،
والحي لا يقدر على القحة ، والوقح لا يقدر على الحياء ، والغبي لا يقدر على البيان ، والطيوش لا يقدر على الطيش ، والحليسم لا يقدر على المعنى ما يفعل بما يتسم الله يقدر على عزة النفس، وهكذا في كل شيء ، فصح أنه لا يقدر أحد إلا على ما يفعل بما يتسم الله
تعالى فيهم القوة على فعله ، وإن كان خلاف ذلك متوهما منهم بصحة البنية وعدم المانع" .
تعالى فيهم القوة على فعله ، وإن كان خلاف ذلك متوهما منهم بصحة البنية وعدم المانع" .
تعالى فيهم القوة على فعله ، وإن كان خلاف ذلك متوهما منهم بصحة البنية وعدم المانع" .

يستفاد من ذلك أن المدار في توجيه العبد إلى جانب ما توفر عليه من الاستطاعة التي أودعها الباري في نفسه وزوال العوائق عنها هو إرادة الله تعالى وتوفيقه للعبد ، فكل ميسر لما خلق لهمن أخذ في أسباب الهداية وسار في طريقها وفقه الله تعالى، ومن لم يقصد إلى أسباب الهداية أو يتحنب طريقها فإن الله لا يوفقه، فيكون الخذلان ويكون الضلال، والتوفيق والخذلان والهداية مهن الله ".

۱ : ابن حزم: المحلى، مرجع سابق، ج: ١، ص ٤٩.

٢ : ابن حزم : الفصل ، المحلد : ٢ ، حد : ٣ ، ص ٤٢٠ ، ٣ .

٣ : محمد أبو زهرة : ابن حزم ، مرجع سابق ، ص ٢٣٤ .

النيسة:

والنية الطيبة الحسنة شرط لازم وضروري للفعل الأحلاقي باعتبار أن النية تمثل مناط المسؤولية الأخلاقية في الإسلام ، فلا قيمة خلقية لأي فعل خلا من النية وفي ذلك يقول ابن قدامة المقدسي: " العمل بغير نية عناء ، والنية بغير إخلاص رياء ، والإخلاص من غير تحقيق هباء " المقدسي النية في الفعل يشكل حوهر الفضيلة الخلقية ، إذ الفضائل الأخلاقية من عدل وصدق وعفو وأمانة وغيرها لابد وأن يسبقها عقد النية في أدائها طاعة لله ، ويقول ابن القيم : " المقاصد والاعتقادات معتبرة في التصرفات، والعبادات، كما هي معتبرة في التقربات والعبادات، فالقصد والنية والاعتقاد يجعل الشيء حلالا أو حراما ، وصحيحا أو فاسدا ، وطاعة أو معصية ، كما أن القصد في العبادة يجعلها واجبة أو مستحبة أو عرمة ، أو صحيحة أو فاسدة " وهادا بدوره يؤكد شرط القيمة والفضل في الفعل وكذلك وجوب نية الامتثال لأوامر الله عز وجل وهادا يعني أن المسلم ملزم بالعمل للآخرة وحدها ، بل أن الله عز وجل يأمر المسلم بالسعي في مناكب الأرض والعمل لإسعاد الآخرين ، وهذا العمل الدنيوي هو في الإسلام عمل لله بشرط أن يتسم بإخلاص النية في طاعة الله عز وجل و وعن الإخلاص كما يحدده الإمام أبو حامد الغزالي العمل المعبود " وفيه يقول طاش كسبرى لله عز وجل ويحدده ابن القيم بأنه " تجريد القصد طاعة للمعبود " وفيه يقول طاش كسبرى زاده: " الإخلاص هو : النية بشرط كون الباعث واحدا فقط . فمن تصدق وغرضه عسض زاده: " الإخلاص هو : النية بشرط كون الباعث واحدا فقط . فمن تصدق وغرضه عسض

١ : ابن قدامة المقدسي " أحمد بن محمد بن عبدالرحمن " : محتصر منهاج القاصدين ، دمشق ، المكتب الإسلامي ، ط : ٣ ،
 ١٣٨٩ هـ ، ص ٣٧٧ .

٢ : إعلام الموقعين : مرجع سابق ، حـــ : ٣ ، ص ١٠٨ .

٣ : الإمام أبو حامد الغزالي : إحياء علوم الدين ، تحقيق د . بدوي طبانه ، البابي الحليي ، القاهرة ١٩٥٧ حــ : ٤ ، ص ٤٨٠.

٤ : ابن القيم : إعلام الموقعين ، مرجع سابق ، حـــ : ٢ ص ١٦٣ .

التقرب إلى الله تعالى فهو مخلص "أ وإذا كانت النية المخلصة شرط ضروري للفعل الفاضل فليس صعبا أن يبلغ الإنسان درجة الإخلاص في النية لتحقيق الفعل الفاضل ، والإخلاص المقصود هنــــــا لا يوقف القيمة الأخلاقية في الفعل على الإخلاص في صورته المثالية المقوله تعلى : ﴿لا يكلف الله نفسا إلا وسعها ﴾ [سورة البقرة: ٢٨٦] ومن ثم نحسد جمسهور الفقهاء والأصوليين والمفسرين ينكرون التشدد في طلب إخلاص النية ، إذ أن استهداف المسلم للحاجات الدنيوية والسعادة الأخروية ، لا يجرح الإخلاص بشرط أن لا يكون الباعث الدنيوي هو المحـــرك الأساسي " ومن ثم نجد أن إخلاص النية في التوجه إلى الفعـــل وإتيانه شرط لازم وضروري مـــن شروط الفضيلة ، وهو أمر يؤكده ابن حزم في حديثه عن العجب إذ يقول : " والعجب أصـــل يتفرع عنه التية والزهو ، والكبر ، والنخوة ، والتعالي ، وأقل مراتب العجب أن تراه يتوفر عـــن الضحك في مواضه الضحك ، وعن خفة الحركات ، وعن الكلام ، إلا فيما لابد منه من أمــور دنياه ، وعيب هذا أقل من عيب غيره، ولو فعل هذه الأفاعيل علمي سمبيل الاقتصمار علمي الواجبات ، وترك الفضول ، لكان بذلك فضلا موجبا لحمدهم . ولكن ، إنما يفعلـــون ذلــك احتقارا للناس ، وإعجابا بأنفسهم، فحصل لهم بذلك استحقاق الذم ، وإنما الأعمال بالنيات ولكل امرىء ما نوى . حتى إذا زاد الأمر ولم يكن هناك تمييز عجب عن توفية العجب حقــه ، ولا عقل حيد ، حدث من ذلك ظهور الاستخفاف بالناس ، واحتقارهم بالكلام وفي المعاملــــة "* ومن ثم يتضح أن النية تمثل مدار الفعل الأخلاقي الفاضل .

۱ : طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة ومصباح السيادة ، تحقيق كامل بكري ، عبدالوهاب أبوالنور دار الكتب الحديثة ،
 القاهرة ١٩٧٠ م، حد : ٣ ، ص ٥٣٢ .

٢ : نجدها عند كانط حيث لا قيمة أخلاقية لفعل إلا إذا كان مطابقا للواحب.

٣ : د . أحمد عبدالرحمن إبراهيم : الفضائل الخلقية في الإسلام دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع ، المنصـــورة ١٩٨٩ م، ط :
 ١٠ ص ٥٠ .

٤ : ابن حزم : الأخلاق والسير ، مرجع سابق ، ص ٢١٩ . ٢٢٠ .

الغيرية المترهة عن الغرض:

الغير على الحقيقة بالنسبة لنا هم الغرباء عنا أي أولئك الذين لا تربطنا هم صلة قرابة ، ذلك لأن واحباتنا تجاه الأقارب على اختلاف درجاتهم تكون في إطار قضــــاء الديـــن ، إذ لا يجــوز للمسلم أن يخل بواحباته تجاه الآباء والأبناء والأزواج من أجل القيام بأمور الغربـــاء ، ومــن ثم واجبات الفرد تجاه والدية واجب ديني ــ محدود الفضيلة ــ يستدل من ذلك أن الأعمال الأكـــثر وجوبا هي أقل الأعمال فضلا ، وعليه فإن العبادات ، والعادات الحسنة والمهارات العقلية والمهنية لاتعد فضائل خلقية لأنما تستهدف نعيم الآخرة ، والنفع الدنيوي بالنسبة للفرد ذاته ، بينما تتميز الفضيلة الخلقية عن العبادات بالغيرية أو الإيثارية، وليس ذلك تقليلا من قيمة العبادات الدينية، إذ العبادات تمثل أعظم قيمة عند الله عن كثير من الفضائل الخلقية والمراد بالغيرية كشــرط للفعــل الفاضل هو أن صاحب الفعل لا ينتظر عائدا أو نفعا عن ذلك الفعل ، فرد الأمانة أو إكرام الغير أو الشجاعة في دفع مضرة عنه ، دون انتظار منفعة مادية تضفى على الفعل صفة الأخلاق ، وفي ذلك يقول ابن سينا " الجود هو إفادة ما ينبغي لا لغرض ... " فالكريم إذا أقدم على فعل الكسرم لغرض ما ، يفقد الفعل قيمة الكرم الأخلاقية، ولا يعد فعلا فاضلا، وعن الكرم يقول إن حــزم: "وحد الكرم أن تعطى من نفسك الحق طائعا ، وتتجافى عن حقك لغيرك قادرا ، وهــو فضــل أيضًا ، وكل حود كرم وفضل ، وليس كل كرم وفضل جودًا ، فالفضل أعم ، والجود أخسص ، إذ الحلم فضل وليس حودا ، والفرض فرض زدت عليه نافلة "٢ ومعنى ذلك أن الفعل الفساضل بعد أن يكتسبه صاحبه ويتعوده يصدر عن تلقائية كما لو كان طبعا فيه ، وعليه فالكريم يصــــدر

١ : ابن سينا : الإشارات والتنبيهات ، دار المعارف ، مصر ، ث س : ٣ ، ٤ ، ص ٥٥٥ .

٢ : ابن حزم : الأخلاق والسير ، مرجع سابق ، ص ١٢٩ -

عنه الفعل الكريم تلقائيا دون إكراه أو انتظار منفعة ، أي أن الفعل الفاضل هو الفعل المتره عسن الغرض ، ويوجز القول في تصنيف الأفعال التي تحمل صفة الكرم إذ ليست جميعها تعتبر حسودا لأن من الأفعال التي ظاهرها الكرم قد تقع صدفة ، أو بغرض تحقيق نفع ، فتخرج بذلك الفعسل عن إطار فضل الكرم وقيمته الأخلاقية ، قال تعالى : ﴿وسيجنبها الأتقسى . الذي يسؤتي مالسه يتزكى وما لأحد عنده من نعمة تجزى الا ابتغاء وحسه ربه الأعلسى ولسسوف يرضى الليل:١٧٧-٢١] ولا يقف الأمر عند حد معرفة الفضيلة ، وتعلم الخير بل لابد من الممارسسة والتطبيق ، وفي ذلك يقول ابن حزم : " فرض على الناس تعلم الخير ، والعمل به فمسن جمع الأمرين فقد استوفى الفضيلتين معا ، ومن علمه و لم يعمل به فقد أحسن في التعليم ، وأسساء في توك العمل به ، فخلط عملا صالحا و آخر سيئا ، وهو خير من آخر لم يعلمه ، و لم يعمل بسه ، وهذا الذي لا خير فيه أمثل حالا ، وأقل ذما ، من آخر ينهى عن تعلم الخير ، ويصد عنه ، وهنا يحدد ابن حزم أربعة مستويات لتعلم الخير والعمل به على النحو التالي : __

١- " الذي تعلم الخير ويعمل به " وهو الإنسان الفاضل الذي جمع الفضيلتين فضيلة العلب م
 بالخير وفضيلة العمل به .

٢- " الذي تعلم الخير و لم يعمل به " هو الإنسان الذي عرف معنى الخير ولكنه لا يأتيـــه في سلوكه .

٣- " الذي لم يعلم الخير فلم يفعله " وهو الإنسان الذي يجهل معنى الخير ومن ثم لا يأتيــه في سلوكة .

٤- " الذي علم الخير ولهي عنه " وهو الإنسان الذي عرف الخير ويصد عنه ".

١ : ابن حزم : الأخلاق والسير ، مرجع سابق ، ص ٢٥٧ .

٢ : وهذا التقسيم يذكرنا بالتصور الإسلامي للمجتمع المثالي لدى الفارابي في المدينة الفاضلة .

ويفاضل ابن حزم بين المستويات الأربعة فأعلاها وأرفعها مترلة هو المستوى الأول لأنه يجمع بين العلم بالفضيلة والتطبيق في السلوك ، بينما المستوى الثاني وإن كان يسوءه عسدم التطبيق والممارسة فصاحبه قد خلط عملا صالحا بآخر سيئا فإنه مع ذلك أفضل من المستوى الثسالث الذي لم يتعلم الفضيلة أي يجهلها ، ومن ثم لا يأتيها في سلوكه ، وهذا بدوره يؤكد أن العلم فضيلة لدى ابن حزم والجهل رذيلة ، وهو يلتقي في ذلك مع سقراط ، مع فارق وهسو أن ابسن حزم لم يطلق العنان لتأملاته العقلية ، وبذلك لا صورية في الأعلاق لسدى ابسن حزم إلا أن صاحب المستوى الثالث أفضل عند ابن حزم من المستوى الرابع الذي تعلم الخير وعرفه ولكنه يصد عنه ويمنع الغير من إتيانه . يستفاد مما سبق أن الفضيلة لكي تتحقق لابد من توفر جميع الشروط الإيمان بالله ، والوعي والتمييز ، وحرية الإرادة ، والنية ، والغيرية المترهة عن الغرض ، مع ممارسة كل ذلك بأن يترجمه المرء في سلوكه .

(٢ ــ ٤) أصول الفضائل لدى ابن حزم :

يرجع ابن حزم الفضائل كلها إلى أصول أربعة عنها تتركب كل فضيلة وهذه الأصول هي: العدل ، الفهم ، النحدة ، الجود .

وقد جمع هذه الأصول في أبيات ثلاثة من الشعر فقال:

زمام جميع الفضائل عسدل وفهم وجسود وباس

فعين هيذه ركبيت غيرهيا فمن حازها فهو في الناس رأس

كذا الــــرأس فيـــه الأمــور الــــق بإحساســــها يكشــــف الالتباس

١ : ابن حزم: الأخلاق والسير، مرجع سابق، ص ١٨٦.

٢ : المرجع السابق، ص ٢٣٩، ٢٤٠.

كما يحدد أصول الرذائل في أربعة الهي أضاد لأصول الفضائل ، وهي : الجور ، الجسهل ، الجبن ، الشع .

وبناء عليه فإن تركيب كل فضيلة أو رذيلة لا يخرج عن تلك الأصول مسهما قربت أو بعدت.

ويدلل على ذلك بأمثلة كثيرة يرد فيها الكثير من هذه الفضائل إلى تلك الأصول الأربعة ، من ذلك يقول في الوفاء: " الوفاء مركب من العدل والجود والنجدة ، لأن الوفي رأى من الجود ألا يعارض من وثق به ، أو من أحسن إليه ، فعدل في ذلك ورأى أن يسمح بعاجل يقتضيه له عدم الوفاء من الحظ فجاد في ذلك ورأى أن يتجلد لما يتوقع من عاقبة الوفاء فشجع في ذلك .

وكذلك: الأمانة والعفة نوعان من أنواع العدل والجود والتراهة في النفس فضيلة تركبت مسن النجدة والجود وكذلك الصبر، والحلم نوع مفرد من أنواع النجدة، والقناعة مركبة مسن الجود والعدل، والحرص متولد عن الطمع ""، ويشير ابن حزم إلى العديد من الرذائل المتولدة عن الحرص فيقول: " يتولد من الحرص رذائل عظيمة، منها: الذل، والسرقة، والغضب، والزنا، والقتل، والعشق، والهم بالفقر والحرص هو إظلمهار ما استكن في النفس من الطمع "، وكذلك الأمر في الرذائل، حيث يرجع ابن حزم كل رذيلة إلى أخرى حتى يصل في النهاية إلى واحد من أصول الرذائل الأربعة أو أكثر، فيقول مثلا في تحليله لرذيلة الكذب "لا شيء أقبح من الكذب، وما ظنك بعيب يكون الكفر نوعا من أنواعه، فكل كفر كذب، فالكذب جنس

١ : المرجع السابق، ص ١٨٦.

٢ : المرجع السابق، الموضع نفسه.

۳ : المرجع السابق، ص ۱۸۷.

٤ : المرجع السابق، الموضع نفسه

الكفر، والكفر نوع تحته . الكذب متولد من الجور والجبن والجهل، لأن الجبن يولد مهانة النفس، والكذب مهين للنفس بعيد عن عزها المحمودة" .

مما سبق يتضح أن كل القيم الخلقية الفاضلة المعروفة في المجتمع تتوالد عــــن أصــول أربعــة وتتطوي تحتها ، وكذلك الرذائل تنطوي تحت أصول أربعة ، واللافت للنظر تداخل الفضائل ممــا يؤكد العلاقة الوثيقة بينها جميعا ، وكذلك الحال بالنسبة للرذائل ، وهو ما أكده ابن حزم عنـــد تصنيفه للعلوم حيث وثاقة العلاقة بينها جميعا ، حيث لا علم ولا فهم بدون عــــدل ولا عــدل بدون جود ، ولا جود بدون نجدة ، ممعنى أن الحائز على أصل من تلك الأصول لابد بــالضرورة أن يكون حائزا على الأصول الثلاثة الأخرى نظرا للتلازم الحاصل بينها .

بالإضافة إلى ذلك تحدر الإشـــارة إلى أن ابن حزم ـــ كعادته ـــ يضفي على هذه الأصـــول الصبغة الدينية ، فيعلن بأن هذه الأصول تبقى ناقصة ، ولا تكتمل إذا لم تتوج بالتقوى والإيمان ، فيقول شعرا :

١ : المرجع السابق، ص ١٨٨.

ذي أصول الفضال عنها حدثات بعاد الباذور

يستفاد مما سبق أن رؤية ابن حزم للفضائل تختلف عن رؤية أفلاطون وإن كان قد يبدو للوهلة الأولى من أثر لتلك الفلسفة الأعلاقية الأفلاطونية على النسق الحزمي في الأخلاق حيث الن ابن حزم يستمد أصول الفضائل من مصادرها الثابتة للقيم العربية القديمة التي اشتهرت بما القبائل العربية على مر السنين ، وأقرتها الشريعة الإسلامية وكذلك يذهب ابن حسزم إلى ما يخالف به أفلاطون ، في أن الفرد الذي جهل معرفة الفضائل أن يأتمر في ذلك بالكتاب العزيز ، والسنة النبوية الشريفة إذ يقول: "من جهل معرفة الفضائل ، فليعتمد على ما أمر به الله تعالى ورسوله على ، فإنه يحتوي على جميع الفضائل " أما أفلاطون فإنه يبني تلك الفضائل على أسس فلسفية نفسية ، حيث يرى أن في الفرد ثلاثة عناصر هي العقلي والغضبي والشهوي ، يقابلها في الدولة الحكام والمنفذون والمنتحون فالفرد الحكيم حكيم بفضيلة الحكمة في عنصره العقلي وشحاع بفضيلة الشجاعة في عنصره الحماسي أي الغضبي ، وعفيف حين يسود عنصره العقلي مع القبول التام من جانب العنصرين الأخرين ، وأخيرا العدل ، حيث يكون الفرد عادلا حسين مع القبول التام من جانب العنصرين الأخرين ، وأخيرا العدل ، حيث يكون الفرد عادلا حسين تقوم كل هذه الثلاث بعملها الخاص غير متداخلة في عمل غيرها ".

فأصول الفضائل الأربعة عند أفلاطون هي الحكمة والشجاعة والعفة وأخيرا فضيلة العدل السيتي لا توجد إلا إذا توفرت الفضائل الثلاث الأخرى وتوازنت فيما بينها ، وهكذا يكون ابن حزم قد استقل برأيه في الفضائل دون النقل أو التقليد لأخلاق اليونان ، التي نجدها واضحة في فلسفة غيره من المفكرين العرب ، كأبن مسكويه مثلا الذي سار على نفس النهج الأفلاطوني في

١ : المرجع السابق، ص ١٦٣.

٢ : انظر جمهورية أفلاطون ، ترجمة حنا خباز ـــ دار الأندلس للطباعة والنشر ـــ بيروت ، ص ١٧٨ ، ١٧٩

تصنيفه للفضائل الأخلاقية فجاءت على الترتيب الأفلاطوني الحكمة والشجاعة ثم العفة ، فالعدالة التي اعتبرها أهم الفضائل ، بل هي أم الفضائل .

نخلص من ذلك بنتيجة يمكن معها القول بأن ابن حزم صاحب رؤيــة في الفضــائل والقيــم الأخلاقية استقل بها عن الفلسفات اليونانية في الأخلاق استقاها من واقع العـــادات والتقــاليد العربية التي اشتهرت بها القبائل العربية ، حيث كانت تلك الأصول معايير تقاس بها أصالة القبيلـة ومترلتها بين القبائل .

ونظرا لسيطرة الروح الدينية على تفكير ابن حزم في كل نواحي الفكر التي تطرق إليها ، فقله جعل من هذه الفضائل وسائل تقرب صاحبها من واهب الفضائل سبحانه وتعالى . يقول في آفة العجب بهذا المعنى : " وإذا فكر العاقل في أن فضل آبائه لا يقربه من ربه تعسالى ، ولا يكسبه وحاهة لم يجزها هو بسعيه أو بفضلة ، في نفسه ولا ماله ، فأي معنى للإعجاب بما لا منفعة فيه ، وهل المعجب بتلك إلا كالمعجب بمال حاره وبجاه غيره .

ص ١٨ ـــ ٢٧ عن الفضائل الثلاث الأولى ، وانظر ص ١١٢ ـــ ١٣٣ عن فضيلة العدالة . ' : رسالة في مداواة النفوس وتمذيب الأخلاق والزهد في الرذائل .. ضمن سائل ان حزم الأندليس ، مرجع سابق ، جـــ: ١١

٢ : رسالة في مداواة النفوس وتمذيب الأخلاق والزهد في الرذائل .. ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي ، مرجع سابق ، حـــ: ١٠
 ص ١٥٦

نتائج الباب الثالث

يتضح مما سبق أن الأخلاق الإسلامية تقوم على مجموعة من الأوامر والنواهي التي تتضمنـــها الشريعة الإسلامية وهي :

القرآن الكريم ، والسنة النبوية الشريفة ، وبإمعان النظر في الأخلاق الإسلامية نلتمس فيها عدة خصائص تحددت في البساطة ، والوضوح ، والثبات ، وموافق العقل ، والفطرة الإنسانية إضافة إلى كولها عامة وشاملة ، قابلة للتطبيق ، كما اتضح أن التأثيرات اليونانية وجدت طريقها لدى مفكري الإسلام في بحال الأخلاق إلا أن ابن حزم لم يكن مقلداً ناقلاً عن الآخرين فهو يصرح بأنه طالع وقرأ للأقدمين ولكنه استقل برؤية حزمية واضحة ، ومنهج على نقدي أفصح عن عقلانية تحريبية سندها النصوص القرآنية والسنة النبوية الشريفة ، معلناً أن العقل أساس في تمييز الفضائل وتحصيلها ، وهذا الحد ينطوي على احتناب المعاصى والرذائل.

وعليه فالعقل الخالي من كل آفة ، القادر على العلم والمعرفة والتهذيب يمثل ضابطاً أخلاقياً لديه ، وليس معنى ذلك أنه يطلق العنان للعقل وإنما العقل في النسق الحزمي لا يتعدى حدود الشرع ، واللافت للنظر أن ابن حزم لا يرفض رأياً لا يتعارض مع مصادر التشريع في تحديد الفضائل الأخلاقية ، علاوة على كون الفضيلة لديه تُكْتسبب بالتعليم والمران ، وألها (أي الفضائل) ليست مقتصرة على فئة دون آخرى بل يستطيعها المتعلم والعامي على السواء أما بالتعليم لمن يستطيع ذلك أو بالاقتداء بالرسول الكريم على الكريم على المستطيع ذلك أو بالاقتداء بالرسول الكريم المناهد المناهد المناهد الكريم المناهد المناهد الكريم المناهد الكريم المناهد المناهد الكريم المناهد الكريم المناهد الكريم المناهد المناهد الكريم المناهد المناهد المناهد المناهد الكريم المناهد الم

ويلاحظ أيضا أن ابن حزم انفرد بتصنيف للفضائل تمايز به عن تصنيف أفلاطون في كونهــــا مرتبطة بالقيم العربية التي اشتهرت بها القبائل العربية علاوة على مزجها بــالعقيدة الإســـلامية .

ومن ثم يعد ابن حزم شخصية متعددة النشاطات فهو شاعر ، ومفكر ، ومن علماء التوحيد ، ومؤرخ ، وناقد للمذاهب الدينية والمدارس الفلسفية واللاهوتية ، كما أنه باحث في الأخلاقيات .

خاتمة الدراسة

أظهرت هذه الدراسة كيف تفاعل ابن حزم مع أحداث مجتمعه ووقائعه بما فيه من متناقضات عقائدية ، وفكرية ، وسياسية ، واجتماعية ، واقتصادية ، وأخلاقيه ، فأنسار ذلك المجتمع كوامن الفكر فيه فحعل منه الفقيه ، والمتكلم ، والفيلسوف ، والمؤرخ ، والأديب ، والشاعر ، والكاتب في الحب والأخلاق . ولقد توصلت من خلال هذه الدراسة إلى عدة نتائج هي : —

Y __ إن حدة الطبع في شخصيته ترجع في المقام الأول إلى الظروف والأحداث السياسية والنماذج الثقافية المتباينة ، والتي تمخضت عن التركيبة المجتمعية المتناقضة في عصره ، إضافية إلى جمود الفقهاء ،مقلدين رافضين للاحتهاد ، علاوة على إصابته بمرض في الطحال ، فولد عليه من الضحر وضيق الخلق ، وقلة الصبر والترق أمرا كان يحاسب نفسه عليه .

" _ أما عن آثاره الفكرية فقد تم حصرها في (١٢٣) مؤلفا له في مختلف بحالات المعرفة من فلسفة ، ومنطق ، وفقه ، وتاريخ ، ونسب ، وسياسة ، ولغة ، وطب ، وأخلاق ، وغيرها منها (٨٣) مصنفا مختلفة ما تزال في عداد المخطوطات التي لم تحقق ، أو ألها فقدت ، ومن بين المخطوطات التي لم تحقق كتاب " كشف الالتباس لما بين الظاهرية وأصحاب القياس " ، وقسل

ذكره ابن بسام في الذخيرة ، وأشار إليه ابن حزم في كتابه المحلى باسم " الإعـــراب في كشــف الالتباس " ، وقد عثر الباحث على الجزء الثاني منه بدار جمعه الماجد للتراث ، قسم المخطوطــات بالشارقة ، ومرفق صورة للصفحة الأولى والثانية منه طي هذا البحث .

٤ ــ أما عن دوافع ابن حزم لأن يكون ظاهريا أمكن تحديدها فيما يلي :

أ ـــ العودة بالفقه إلى مصادره الأساسية .

ب ــ موقف الأمراء من الفقهاء التقليديين حيث استشــعروا مــدى نفوذهــم فمــالوا إلى مهادنتهم والابتعاد عن مواجهتهم ، علاوة على ظهور حركة أهل الحديث الرافضــة للتواكــل والتقاعس الذي تفشى بين الفقهاء ، وكانت بمثابة دعوة صريحة للاجتهاد المتمثل في رد الاعتبــار للأصول إلى جانب الفروع.

جـــ الجدل مع أهل الديانات والعقائد الأخرى . فكانت ظاهرية ابن حزم في حقيقتـــها ثورة فكرية لتصحيح منهج الفقه وتخليصه من النزعات الوصولية التي غلبت عليه ــ والعودة بـــه إلى مساره الصحيح ـــ إضافة إلى المتهجمين على العقيدة الإسلامية من اليهود والنصــارى ،ولا يتسنى ذلك للفقيه إلا بالرجوع إلى كتاب الله وسنة رسوله.

٥ ــ أبرزت الدراسة دعائم المنهج الظاهري الحزمي في علوم الدين ومصادره في أربع هي

أ _ القرآن الكريم .

ب _ السنة النبوية الشريفة .

د _ دليل مستمد من المصادر الثلاثة السابقة لا يحتمل إلا وجها واحدا . أما عسن حقيقة الدليل رابع هذه المصادر فهو ما يلزم منطقيا من دلالة اللفظ في إطار مضمون النسص اتساقا ولزوما ، وهو ليس قياسا فقهيا بل هو بمثابة إضفاء المعقولية على النص ؛ لإخراج ما هو مضمو فيه اعتمادا على أوائل العقل . وهو والحالة هذه ، برهان ضسروري لا يضيف جديدا إلى الشرع، والدليل لدى أبن حزم على نوعين :

ا ـــ دليل مأخوذ من النص . بـــ دليل مأخوذ من إجماع متيقن .

وقد تناولنا الدليل (المصدر الرابع) بالتحليل، فاتضح أنه يختلف كل الاحتلاف عن القياس التعليلي الفقهي، وكذلك يفسح المحال للاجتهاد لمن توفرت لديهم أدوات الاجتهاد، ومسن ثم أوضحت الدراسة أن ابن حزم إذا كان يمقت التقليد ويرفضه، فهو يرى ان من اتفق له معرفا الحق بمعنى اعتقاده من جهة التقليد، فهو من أهل الحق عند الله عز وجل، وإن كان مذموما في تقليده لا في اعتقاده الحق، أي مصيبا في اعتقاده الحق، مسيئا في تقليده معتمدا في ذلك على الكثير من الأدلة السمعية التي تؤكد ذم التقليد إذا وافق الباطل فقط. وأما إذا وافق الحق فقد قال الله عز وجل: ﴿والذين آمنوا واتبعتهم ذريتهم بإيمان ، الحقنا بحمم ذريتهم في الطور: ١٧] فقد أمر الله تعالى باتباع ما أجمع عليه أولوا الأمر منا بخلاف أولي الأمسر الذيسن اختلفوا. فالمقلد مذموم في تقليده، فإن أصاب الحق بتوفيق الله عزوجل له، فهو من أهل الحق.

كذلك اتضح أن ابن حزم لا يرفض التأويل الذى يشهد بصحته القرآن الكـــريم ، والســنة النبوية الشريفة ، أو إجماع متيقن، أو ضرورة حس ، أما من يدعي تأويلا بلا برهـــان ، فقــد ادعــى ما لايصح ، ودعواه باطلة . فتلك دعوة صريحة تتضمن رفض الانغلاق والتمحور حـول المدونات والمختصرات .

7 ــ أما في الفلسفة فنجد ابن حزم يعلن في حرأة ووضوح أنه لا ينكر على الأوائل علومهم ــ الفلسفة والمنطق ــ ، بل عاب على الذين يعدونها هذيانا لا يفهم ، وهراء من القول بــالهم

طالعوها بعقول مدخولة ، فلم يفهموها ، فوصفوها بألها كتب إلحاد، وهم أبعد الناس عنها. والعلوم الفلسفية برأيه لا تنافي الشريعة ، وخاصة المنطق الذي يعتبره أداة لتقويم الآراء الشريعية وتبويبها . وعليه أبرزت الدراسة منهج ابن حزم في المعرفة، فقد اتضح أن المعارف الأوائل لدى ابن حزم قسمان :

القسم الأول منها: يتضمن نوعان من المعارف:

أ ـــ ما عرفه الإنسان بفطرته ، وهي استعدادات في النفس تتمثل في العلم بالبديهيات وتتســم بما يلي : ــــ

- ١ _ إنها واضحة بذاتما لا يطلب عليها دليل .
- ٢ ـــ وهي ضرورات أوقعها الله في النفس ، لذا فهي سابقة على التحربة .
 - ٣ ــ معيار المعرفة اليقينية .

ب ـــ ما عرفه الإنسان بحسه المؤدي إلى النفس بتوسـط العقل أي المعرفة الحسية ، وتتســم بما يلي : ـــ

- ١ ـــ مصدرها الحواس ، نوافذ النفس على العالم الخارجي .
 - ٢ ــ معيار صدقها هو عدم تناقضها وبديهيات العقل.

القسم الثاني:

هو المعرفة البرهانية المأخوذة من مقدمات منتجة ترجع إلى العقل والحس معا . وعليه نجد ان ابن حزم لم يخرج عن منهجه الظاهري وهو يتناول موضوع "الإبستمولوجيا" أو المعرفة ، اذ وجدناه لا يبطل العقل في معرفة الحق ، فمع وجوب اتباع رسول الله ولم تنازعه إلى دليل النبوة ، وجميع الشرائع ، يقرر أن من سكنت نفسه إلى قول الرسول والم تنازعه إلى دليل

وأخذ به فقد وفق للخبر والهدى ، ومن نازعته نفسه ، و لم تقنع إلا ببرهان فلسه أن يبحسث ، ويخب على أولي الأمر العارفين للحق البيان له ، والمحاجة ، والجحادلة بالتي هلى أحسن ، وإقامة البرهان عليه . فالمعرفة عنده لا تكون إلا ببرهان يشهد بصحته النص القلوآني ، أو السنة النبوية ، أو الإجماع المتيقن للأمر يتعلق بالعقيدة والاعتقاد أو برهان يرجع الى أوائل العقل وشاهدة الحس في بحال الطبيعيات على أن لايتعارض والحق القلرآن، واللافت للنظر هنا أن ابن حزم وإن كان يرفض التعليل في الشرع فهو لا ينكره في الأمور الحسية.

وفي القضايا الفلسفية الكبرى قدم أربعة براهين بما يؤكد وحدانية الخالق عز وجل وهي على التوالي :

أ __ دليل الحركة والزمن . إذ الجوهر عنده حسم قائم بنفسه حامل لأعراضه ، والله عــــز وجل ، ليس حاملا ولا محمولا ، إذن فالله تعالى ليس بجسم ، ولما كان الزمان هو مــــدة بقـــاء الجسم ساكنا أو متحركا إذن فالله عز وجل لا زمان له تعالى ولا مدة .

ب _ دليل العدد والمعدود. إذ العدد لا يقع إلا على الجسم من حيث مــــساحته وعــدد أجزائه بعد انقسامها، وكذلك يقع العدد على السطح والخط، والله عز وجل ليس شــــيئا مــن ذلك.

جــ ــ دليل محدث العالم غير العالم بالضرورة . وبوساطته يؤكد أن ليس غــــير العـــا لم إلا مبتدئ العالم ومحدثه .

د ـــ دليل محدث العالم واحد لم يزل ولا يزال . وبه يؤكد أيضا أنه تعالى بخــــلاف خلقـــه مـــن جميع الوجوه وأنه واحد لم يزل . مؤكدا على أن القول بالعلة نفي للتوحيــــد ، وكذلـــك التحسيم والتشبيه .

وفي مسألة الصفات يؤكد أن الصفة والموصوف ، أمران يتعلقان بالمحسوس ، ولا يصح الحديث عنهما إلا في المشاهد المحسوس ، والله عز وجل لا يصح عليه ذلك .

وفي مسألة حدوث العالم ، حصر اعتراضات أربعة للقائلين بحدوث العالم ، ثم نقـــض كــل منها، ثم قدم خمسة براهين عقلية على حدوث العالم وهي :

أ ــ برهان تناهى الزمان .

ب _ برهان الموجود بالفعل محصور بالطبيعة والعدد .

جـــ برهان ما لا نهاية له لا سبيل إلى نهاية الزيادة فيه .

د ــ برهان ما له نهاية محصور بالعدد وبالطبيعة، وهو شبيه بالبرهان الثاني

وفي مسألة النفس: فالنفس في منظور ابن حزم حوهر ولما كان الجوهر عنده حسما فـــان النفس حسم، ذات طبيعة بسيطة ، تتحرك بطبعها إلى أعلى فيخف معها الجسم الذي تحل فيــه ، وبمفارقتها إياه ، يثقل ويهبط بطبعه ، وقدم أربعة براهين على حسمية النفس ، متمثلة في :

أ __ دليل العلم .

ب _ دليل المكان .

ج ــ دليل وقوع النفس تحت الجنس.

د ـــ دليل أن للنفس موضوع مأخوذ من جنسها وفصل يميزها عن غيرها .

محددا خصائص النفس بما يلي:

أ_ الخفة وطلب العلـــو .

ب _ قابلة للتجزئة والانقسام .

ج _ العلم .

د __ العقل .

ه___ حاسة لا محسو س___ة.

و ـــ الحياة والخلود .

٧ __ والمنطق لدى ابن حزم ضروري لكل العلوم فهو عنده المعيار على كل علـــم وتمثلـــت دواعى تأليف ابن حزم لكتاب التقريب في ثلاث :

أ _ دوافع دينية أصولية .

ب __ دوافع جدلية .

٨ ــ إعلان ابن حزم صراحة أنه لم يكن مقلدا لأرسطو ، ولا لأحد غيره وهو بذلك ليسس مبتدعا لمنطق حديد ، بل يعرض كتب أرسطو برؤية حزمية وأسلوب يترجم روح النقد البنساءة لديه ، فخالفه في بعض المسائل مثل فكرة الجوهر ، وسايره في أخسرى لا تتعسارض والعقيدة الإسلامية ، وانتبه إلى أن القياس الفقهي التعليلي هو الاستقراء الأرسطي ، وأبرز لنا موقف الرافض لهذا الأسلوب في رد الفروع إلى الأصول .

9 ـــ وبتمحيص النظر في بعض الاعتراضات التي أخذت على ابـــن حــزم في كتابــه
 التقريب وأمكن الرد عليها ـــ لا انحيازا لابن حزم ـــ إنصافا للحق .

• 1 — اعتماد ابن حزم على دليلين أحدهما سمعي والثاني برهاني عقلي في إثبات أن اللغـة توقيف من الله عز وجل، وهو مع ذلك لا ينكر التواضع والاصطلاح، لا في نشأة اللغة، بـــل في نموها وتطورها، دون أن يغفل دور العوامل البيئية، والسياسية في ازدهار اللغة أو انقراضها.

1 1 ـــ أكد ابن حزم وثاقة العلاقة بين اللغة والمنطق ، مبرزا ضرورة انتقاء الألفاظ المعــــبرة عن المعانى اتقاء للبس والغموض .

1 \ 1 ___ أوضحت المدراسة أن ابن حزم لا ينكر على الأوائل علومهم ، ومن ثم فهو ياخذ عنهم ما لا يتعارض والعقيدة الإسلامية ، ففي مجال الأخلاق يشير إلى قوى النفس لدى أفلاطون ويسايره فيها ، ولكنه يخالفه في أصول الفضائل . ويلتقي مع أرسطو في الضابط الوسطي للفضائل الأخلاقية ، لكنه لا يطلق لنفسه العنان في تأملات نظرية ؛ لأن مرجعه الأساسي في ذلك وفي شتى نواحي المعرفة القرآن الكريم ، والسنة النبوية الشريفة ، وإن كان قد ساير أرسطو في أهمية العقل والتمييز في التحلي بالسلوك الفاضل ، وأن الفضيلة تكتسبب بالتعليم والمران ، إلا أنه لم يقصر الفعل الفاضل على فئة معينة من فئات المجتمع ، بل كل فررد يمكنه اكتسابها، وأما بالنسبة للعامي الذي لم يتمكن من ذلك ، فله أن يقتدي بالرسول من فيكون بإمكانه أن يعرف الفضيلة وأن يمارسها ويداوم على ممارستها تعلما أو اقتداء بالرسول الكريم نقية .

مصادر ومراجع الدراسة

أولا: المصادر السدينيسة

القرآن الكريم

الأحاديث النبوية:

مسند أحمد . الإمام " أحمد بن محمد بن حنبل " شرح أحمد محمد شاكر ، دار المعارف مصر ، ١٣٧٧هـ ، ١٩٥٨ .

سنن الترمذي: الإمام " محمد بن عيسى الترمذي " ، طبع و نشر مصطفى الحسين ، البـــابي الحلبي، مصر ١٣٩٨هـــ ، ط: ٢ .

صحيح مسلم: للإمام الحسين مسلم بن الحجاج بن القيشري النيسابوري ، نظارة المعـــارف ١٣٢٩ هـ. .

العهد القديم:

دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط ١٩٨٩م سفرالتكوين ، الإصحاح الثاني .

ثانیا: مصادر ابن حزم

ابن حزم:

" أبو محمد على بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري الأندلسي" : التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي، تحقيق الدكتور إحسان عباس ، الطبعة الثانية ، حد : ٤ ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٨٧.

ابن حزم:

الإحكام في أصول الأحكام ، تحقيق أحمد شاكر ، مطبعة العاصمة ، القاهرة بدون تاريخ .

ابن حزم:

الأخلاق والسير في مداواة النفوس ، تحقيق وتقديم وتعليق د . الطاهر أحمد مكي ،الطبعة الثانية، دار المعارف ، القاهرة ١٩٩٢ م.

ابن حزم:

الأصول والفروع ، نشر دار الكتب العلمية ، الطبعــــة الأولى ، حـــــ : ١ ، ٢ ، بـــيروت ١٤ م.

ابن حزم:

المحلى بالآثار ، تحقيق د. عبد الغفار سليمان البنداري ، حــــــ : ١ ، دار الكتــب العلميــة بيروت ١٩٨٨م.

ابن حزم:

المفاضلة بين الصحابة ، تحقيق سعيد الأفغاني ، الطبعة الثانيــــة ، دار الفكـــر ، بــيروت ١٩٦٩م.

ابن حزم:

ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل ، والتحقيق سمعيد الأفغماني ، مطبعة حامعة دمشق ١٩٦٠ م.

ابن حزم:

النبذ في أصول الفقه الظاهري ، تحقيق وتعليق محمد صبحي حسن حلاق ، الطبعــــة الأولى ، دار ابن حزم ، بيروت ٩٩٣م.

ابن حزم:

ديوان ابن حزم ، نشر د . إحسان عباس ضمن كتاب " تاريخ الأدب الأندلسي عصر سيادة قرطبة " ، الطبعة الأولى ، دار الثقافة العربية ، بيروت ١٩٦٠م.

ابن حزم:

رسالة التوقيف على شارع النحاة ، ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي ، تحقيق د . إحسان عباس، الطبعة الثانية ، حد : ٣ ، لمؤسسة العربية للدرسات والنشر : بيروت ١٩٨٧ .

ابن حزم:

رسالة الرد على الكندي الفيلسوف ، ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي تحقيق د . إحسان عباس، الطبعة الثانية ، حد : ٤، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٨٧ م.

ابن حزم:

رسالة طوق الحمامة في الألفة والإلاف ـــ تحقيق د. الطاهر أحمد مكي ، الطبعة الخامســـة ، دارالمعارف ، القاهرة ٩٣٣م.

ابن حزم:

رسالة طوق الحمامة: ضمن رسائل بن حزم الأندلسي ، تحقيق د . إحسان عباس ، الطبعـــة الثانية، حــ : ١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٧٨ م.

ابن حزم:

رسالة في الرد على ابن النغريلة ، ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي تحقيق د. إحسان عبــاس ، الطبعة الثانية ، جــ : ٣ ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٨٧ م.

ابن حزم:

رسالة في ذكر أوقات الأمراء وأيامهم ، ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي تحقيق د . إحسان عباس ، الطبعة الثانية جـــ : ٣ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٨٧م.

ابن حزم:

رسالة في فضل الأندلس وذكر رجالها ، ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي تحقيق د. إحسان عباس ، الطبعة الثانية ، حد: ٣، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٨٧ .

ابن حزم:

رسالة في مداواة النفوس ، ضمن رسائل بن حزم الأندلسي ، د. إحسان عبـــاس ، الطبعــة الثانية، حــ : ١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ١٩٨٧ .

ابن حزم:

رسالة مراتب العلوم ، ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي تحقيق د. إحسان عبــاس ، الطبعــة الثانية، حــ : ٤، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٨٧ .

ابن حزم:

رسالتان له أجاب فيهما عن سؤال تعنيف ، ضمن رسائل بن حزم الأندلسي ، تحقيق د . إحسان عباس ، الطبعة الثانية ، حد: ٣ ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٨٧.

ابن حزم:

الفصل في الملل والأهواء والنحل ، المحلدات : ٣٠٢،١، دار المعرفة ، بيروت ، لبنان ١٩٨٦م.

ثالثا: المسراجع

ابن بسام الشنتريني:

الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة ، القسم الأول ، المجلد الأول، مطبعة لجنة التأليف والترجمــــة والنشر ١٩٣٩ م.

ابن بشكوال:

خلف بن عبدالملك _ كتاب الصلة في تاريخ أئمة الأندلس ، مكتبة المثنى ، بغداد ١٩٩٥ م. ابن تيمية :

ابن حجر العسقلايي :

" شهاب الدين أبي الفضل أحمـــد بن على" : لسان الميزان ، الطبعة الثانية، الجحلد: ٤ ، طـــ: ٢ منشورات مؤسسة الأعلمي بيروت ١٩٧١م.

ابن حيان:

المقتبس في تاريخ الأندلس ، تحقيق عبد الرحمن على حجى ، نشـــر دار الثقافــة ، بـــيروت ١٩٨٣م.

ابن الخطيب" لسان الدين "

الإحاطة في أخبار غرناطة ـــ تحقيق د . عبد الله عنان، الطبعة الأولى ، حـــ : ١ ، القـــاهرة ، بدون تاريخ .

ابن خلدون :

ابن خلدون:

كتاب العبر ،" المقدمة " ، دار الكتاب اللبناني للطباعة ، الجملد: ٤ ، بيروت ١٩٧٧م.

ابن خلكان:

" أبو العباس شمس الدين أحمد ".وفيات الأعيان وأبناء الزمان ، حــ : ٣، نشر د.إحســـان عباس، بيروت ، بدون تاريخ .

ابن خير :

" أبو بكر بن خير بن عمر بن خليفة الأموي الإشبيلي " فهرسة " وقف علي نسيخها في خزانة الاسكوريال الشيخ فرنسشكه قداره زادين ، ط: ٢، مطبعة قومش بسرقسطه ١٩٨٣ م.

ابن رشد :

"أبو الوليد محمد بن أحمد " تلخيص ما بعد الطبيعة ، تحقيـــق د. عثمـــان أمــين ، مطبعــة مصطفـــى البابي الحلبي ، القاهرة ١٩٥٨م.

ابن رشد:

نص تلخيص منطق أرسطو ، كتاب قاطيغوراس ، وباري أرمنياس ، أو كتـــاب المقــولات والعبارة، دراسة وتحقيق د . جيرار جـــهامي ،الطبعــة الأولى ، دار الفكراللبنــاني ، بــيروت ١٩٩٢م.

ابن سعيد:

المغرب في حلى المغرب ، نشر شوقي ضيف ، جــ : ١ القاهرة ١٩٨٠ م.

ابن سينا:

" أبو على حسين بن عبد الله " الإشارات والتنبيهات ، دار المعارف ، مصر ، بدون تاريخ .

ابن سينا:

النجاة ،القسم الأول في المنطق ، طبعة القاهرة ١٩٣٨.

ابن سينا:

عيون الحكمة ، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي ، وكالة المطبوعـــات ، الكويـــت ، دار القلـــم بيروت ١٩٨٠ م.

ابن عداري المراكشي:

" أبو عبد الله محمد" البيان المغرب في أحبار المغرب ، تحقيق ومراجعة ح . س . كـــولان و أ. بروفنسال ، الطبعة الثالثة ، جــ : ٢، بيروت ١٩٨٣ م.

ابن العماد:

" أبو الفلاح عبد الحي بن العماد الحنبلي " : شذرات الذهب في أخبار من ذهب ، الجحلد: ٢، حــ: ٤،٣، القاهرة بدون تاريخ.

ابن الفرضى:

" أبو الوليد عبد الله بن محمد الأزدي ": تاريخ علماء الأندلس ، القسم الثاني ،الدار المصرية للتأليف والترجمة ١٩٦٦.

ابن قدامة المقدسي:

" أحمد بن محمد بن عبد الرحمن ": مختصر منهاج القاصدين ، دمشــــق ، الطبعــة الثالثــة ، المكتب الإسلامي ١٣٨٩ هــ .

ابن القيم الجوزية:

إعلام الموقعين عن رب العالمين ، حد : ٤، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة ١٩٦٨ م.

ابن كثير:

عماد الدين أبي الفداء إسماعيل ، البداية والنهاية في التاريخ ، حـــ : ١٢ ، مطبعة الســــعادة ، مصر، بدون تاريخ .

ابن مسكويه:

" أبو علي أحمد بن محمد " : تهذيب الأخلاق ، تحقيق د . قسطنطين زريــــق ، منشـــورات الحامعة الأمريكية ، بيروت ١٩٦٦م.

ابن النديم:

" أبو الفرج شهاب بن يعقوب" الفهرسة ، تحقيق رضا تجدد ، طهران ١٩٧١ .

أبو الفتح عثمان بن جني :

الخصائص ، تحقیق محمد علی النجار ،جــ : ١، دار الهدی للطباعة والنشـــر ، بـــیروت ، بـــیرون ، بـــیرون ، بـــون تاریخ .

أبو حيان التوحيدي :

المقابسات ، تحقيق حسن السندوبي ، الطبعـــة الأولى ، دار المعـــارف ، سوســة ، تونـــس ١٩٩٤م.

د. إبراهيم حربيه:

ابن حزم والقيمة العلمية لنقده لليهودية والنصرانية ، رسالة دكتوراة ، كلية أصول الدين ... حامعة القاهرة ١٩٩٤م.

أحمد بن فارس:

الصحابي في فقة اللغة وسنن العرب في كلامها ، تحقيق د . مصطفى الشويحي ، المكتبة السلفية ، القاهرة ، ١٩٦٣ .

د. أحمد عبد الرحمن إبراهيم:

الفضائل الخلقية في الإسلام، الطبعة الأولى، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيـــع، المنصــورة ١٩٨٩م.

د.أحمد مختار العبادي:

تاريخ المغرب والأندلس ، مؤسسة الثقافة الجامعية ، الإسكندرية بدون تاريخ .

أرسطو:

أرسطو:

الأخلاق إلى نيقوماخوس ، ترجمة أحمد لطفي السيد ، مطبعة دار الكتاب المصرية ، القــــاهرة ١٩٢٤ م.

أرسطو:

كتاب المقولات ، نقل اسحاق بن حنين ، ضمن منطق أرسطو ، تحقيق د . عبــــد الرحمــن بدوي، جـــ : ١ ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، ١٩٨٠م

أرسطو:

" منطق أرسطو " حققه وقدم له د . عبد الرحمن بدوي ، جــــ : ٢، وكالـــة المطبوعـــات الكويت، بدون تاريخ.

الأصفهان:

"الحسين بن محمد بن المفضل الراغب" الذريعة إلى مكارم الشريعة ، الطبعة الأولى ، المطبع_ة الشرقية ، مصر ١٣٢٤هـ..

أفلاطون :

الأصـــول الأفلاطونية ، فيدون ، ترجمة وتعليق د. نجيب بلدي ، د.علي ســـامي النشـــار ، عباس الشربيني ، الطبعة الأولى ، منشأة دار المعارف الإسكندرية ١٩٦١ م.

أفلاطون :

(الجمهورية) ترجمة حنا خباز ، دار الأندلس للطباعة والنشر ، بيروت ، بدون تاريخ .

آنخل جنثالث بالنثيا:

تاريخ الفكر الأندلسي ، ترجمة د. حسين مؤنس ، مكتبة الثقافة الدينية بالطـــاهر ، بــدون تاريخ.

د. أنيس فريحة :

محاضرات في اللهجات وأسلوب دراستها ، معهد الدراسات العربية العالمية ١٩٥٥ م.

برتراند راسل:

مشاكل الفلسفة ، ترجمة عبد العزيز البسام ، محمد إبراهيم محمد ، طــ : ٢،دار القلم بـيووت بدون تاريخ .

بروتاغوراس:

"محاورة لأفلاطون" ترجمة محمد كمال الدين على يوسف ، المؤسسة المصرية العامة للتــــأليف والأنباء والنشر ، القاهرة ١٩٦٧م.

توماس أرنولد:

الدعوة إلى الإسلام ، ترجمة د . حسن إبراهيم حسن ، د . عبد الجيد عـــابدين ، إسمـاعيل النحراوي ، القاهرة ١٩٤٧م.

د. توفيق الطويل:

الفلسفة الخلقية ،دار النهضة العربية ــ القاهرة ١٩٦٧ .

د. توفيق الطويل:

مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأحلاق ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٥٣ م.

د. جعفر آل ياسين:

المنطق السينوي "عرض ودراسة للنظرية المنطقية عند ابن سينا " ، منشــــورات دار الآفــاق الجديدة ، بيروت ، بدون تاريخ.

د. جميل صليبا:

من أفلاطون إلى ابن سينا ،الطبعة الثانية ، دمشق بدون تاريخ .

د. حسين مؤنس:

فحر الأندلس ، الطبعة الثانية ،الدار السعودية للنشر ١٩٨٥م.

دي بور :

الذهبي:

" شمس الدين " تذكرة الحفاظ ، مجلد ٣ ، مطبعة دار المعارف النظامية ، حيدر آباد الدكن ، الهند ، بدون تاريخ.

د. رفيق العجم:

المنطق عند الفارابي ، ح. : ٢، دار المشرق ، بيروت ١٩٨٥م.

رينهرت دوزي :

د. زكريا إبراهيم:

ابن حزم الأندلسي المفكر الظاهري الموسوعي ،الدار المصرية للتأليف والترجمة ، بدون تاريخ.

د. زكى مبارك:

الأخلاق عند الغزالي ، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر ، القاهرة ، بدون تاريخ .

د. سالم يفوت :

ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس ،الطبعة الأولى ، المركز الثقافي العربي ، الــــدار البيضاء، المغرب ١٩٨٦م.

سانتشت البرنس:

ابن حزم ، قمة إسبانية ، ترجمة وتحرير د. الطاهر مكي ، دراسات عن ابن حــزم وكتابـــة طوق الحمامة، طــ : ٣، القاهرة ٩٩٣م.

سعيد الأفغان:

نظرات في اللغة عند ابن حزم الأندلسي ، محاضرة القيت في مهرجان ابن حزم والشعر العــوبي في مدينة قرطبة ، بمناسبة مرور تسعمائة عام على وفاة ابن حزم، دار الفكر ، بيروت ١٩٦٩ م.

سعيد الأفغاني:

ابن حزم الأندلسي ورسالته في المفاضلة بين الصحابة، دمشق ١٩٤٨ م.

د. السيد عبد العزيز سالم:

تاريخ المسلمين وآثارهم في الأندل_ س ، دار النهضة العربية ، بيروت ١٩٨٨م.

د. السيد محمد بدوي:

الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع ، دار المعارف ، الإسكندرية ١٩٨٠ .

السيوطي :

المزهر في علوم اللغة وأنواعها ،الطبعة الثالثة ، دار إحياء الكتب العربية ، القــــاهرة ، بـــدون تاريخ.

الشافعي:

الإمام " محمد بن إدريس " الرسالة إعداد ودراسة محمد نبيل غنايم ، مراجع عبدالصبور شاهين ، مؤسسة الأهرام ، القاهرة ١٩٨٨م.

شكيب أرسلان:

الحلل السندسية في الأخبار والآثار الأندلسية ، دار الفكر العــــربي ، الناشــر دار الكتـــاب الإسلامي ، القاهرة بدون تاريخ .

د. شوقی ضیف :

نقط العروس في تواريخ الخلفاء ، مجلة كلية الآداب، حامعة القاهرة ١٩٥١ م.

الشهرستاني :

" محمد بن عبد الكريم " الملل والنحل ، على هامش كتاب الفصل لابن حزم ، دار المعرفـــة ، بيروت ، لبنان ١٩٨٦م.

صاعد الأندلسي:

طبقات الأمم ، تحقيق لويس شيخو ، بيروت ١٩١٢ م.

د. صلاح الدين بسيوي رسلان:

الأخلاق والسياسة عن ابن حزم ، الناشر مكتبة نهضة الشرق ، جامعة القاهرة ، بدون تاريخ.

طاش کبری زادة:

مفتاح السعادة ومصباح السيادة ، تحقيق كامل بكر ، عبد الوهاب أبو النـــور ، حـــــ : ٣، دار الكتب الحديثة ، القاهرة ١٩٧٠م.

د. طه حسين:

ألوان ، دار المعارف ، القاهرة بدن تاريخ .

د. طيب تيزيني :

مشروع رؤية حديدة للفكر العربي في العصر الوسيط ، الطبعـــة الخامســـة ، دار دمشـــق ، بـــدون تاريخ.

د. عبد الحليم محمود:

التفكير الفلسفي في الإسلام، الطبعة الأولى دار الكتاب اللبناني ، بيروت ١٩٧٤م.

عبد الرحمن الشرقاوي:

أئمة الفقه في الإسلام ، الإمام ابن حزم ، أديب الفقهاء، القاهرة ، بدون تاريخ .

د. عبد الرحمن بدوي:

الأخلاق النظرية ، وكالة المطبوعات، الكويت ، ١٩٧٥ م.

د. عبد الرهن على الحجى:

التاريخ الأندلسي من الفتح الإسلامي وحتى سقوط غرناطة ، الطبعة الأولى ، دار الاعتصام، القاهرة ١٩٨٣م.

عبد اللطيف شرارة:

ابن حزم راثد الفكر العلمي ، منشورات المكتب التجاري للطباعة والنشر ، بيروت ، بـــدون تاريخ .

د. عبد المجيد التركي:

عبد الواحد المراكشي:

د. عمر فروخ:

تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٧٢ م.

د. على سامى النشار:

نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، الطبعة الرابعة ،١٩٦٩م.

د. على عبد المعطى محمد:

لبينتز فيلسوف الذرة الروحية ، الطبعة الرابعة ، حـــ : ١، دار المعرفة الجامعية ، الإســكندرية . ١٩٨٥.

د. على عبد الواحد وافي :

المدينة الفاضلة للفارابي ، عالم الكتب ، القاهرة ١٩٧٣م.

د. على عبد الواحد وافي :

نشأة اللغة عند الإنسان والطفل، الطبعة الأولى ، دار النهضة للطباعة والنشر، مصر .

د. على ماضى:

النفس البشرية ، تكوينها واضطراباتها ، وعلاجها ، دار النهضة العربية للطباعــــة والنشـــر ، بيروت ، بدون تاريخ.

الغزالي (أبو حامد) :

إحياء علوم الدين ، دار المعارف للطباعة والنشـــــر ، مجلد : ١، بيروت ، بدون تاريخ.

الفارابي:

" أبو نصر محمد بن طرخان " آراء أهل المدينة الفاضلة ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٤٨م.

الفارابي:

كتاب الحروف ، تحقيق محسن مهدي ، بيروت ١٩٧٠م.

الفتح بن خاقسان:

كتاب مطمح الأنفس ومسرح التـــأنس في ملح أهل الأندلس، نشــــر محمـــد شـــوابكة ، بـــيروت ١٩٨٣ م.

القاضي عياض:

ترتیب المدارك و تقریب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك ، تحقیق د . أحمد بكیر محمـــود ، المحلد الثاني ، حــ : ٤ ، دار مكتبة الحیاة ، بیروت ۱۹۲۷ م.

القفطى:

القلقشندي:

لهاية الإرب في أنساب العرب، تحقيق إبراهيم الإبياري، نشر دار الكتب الإسلامية القـــاهرة المرة ١٩٨٠ م.

كمال يوسف الحاج:

فلسفة اللغة ، دار النهضة للنشر ، بيروت ، بدون تاريخ .

ليفي بروفنسال:

حضارة العرب في الأندلس ، ترجمة دوقان قرقوط ، منشورات دار مكتبة الحيــــاة ، بــــيروت بدون تاريخ .

مابسوت:

مقدمة في الأخلاق ، ترجمة د. ماهر عبد القادر محمد ، دار المعرفة الجامعية ، الإسماكندرية ، 199٧ م

د. ماجد فخري :

د. ماهر عبد القادر محمد على:

فلسفة العلوم " الميثودولوجيا" ، الطبعة الأولى ، دار النهضة العربية ، بيروت ١٩٩٧م.

عمد بن محمد بن سليمان : (الإمام)

جمع الفوائد من جامع الأصول وجمع الزوائد ، الطبعة الأولى ،بنك فيصل ،بدون تاريخ .

محمد بن إسماعيل الكحلاني المعروف بالأمير: (الإمام)

بلوغ المرام من سبل السلام ، شرح بلوغ المرام من جمع أدلــــة الأحكـــام ، للحـــافظ بــن العسقلاني، تحقيق ومراجعة جماعة من الأدباء ، حـــ: ١، منشورات مكتبة الحياة ، بـــيروت ، بدون تاريخ .

محمد أبو زهرة :

ابن حزم حياته وعصره ، آراؤه وفقهه ، دار الفكر العربي ، القاهرة إيداع ١٩٧٨ .

محمد أبو زهرة:

تاريخ المذاهب الإسلامية ، حــ : ٢، دار الفكر العربي، بدون تاريخ .

محمد إقبال:

تجديد الفكر الديني في الإسلام ، تعريب عباس محمود، لجنة التــــاليف والترجمــة القـــاهرة ١٩٥٥م.

د. محمد ثابت الفندي:

مع الفيلسوف ، دار المعرفة الجامعية ١٩٩٨ م.

د. محمد جلال شرف:

الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي ، دار المعرفة الجامعية ١٩٨٩م.

د. محمد عبد الرحمن مرحبا:

الموجز في تاريخ العلوم عند العرب ، الطبــعة الثانية ، دار الكـــــتاب اللبنـــاني ، بـــيروت ١٩٨١م.

د. محمد عبد الرحمن موحبا:

مع الفلسفة اليونانية، منشورات عويدات ،بيروت، ١٩٨٠م.

د. محمد عبدالله دراز:

د. محمد عزیز نظمی :

المنطق الحديث وفلسفة العلوم والمناهج ، الطبعة الثانية ، مؤسسة شباب الجامعة ، الإسكندرية ١٩٧٣م.

د. محمد على أبو ريان:

تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ، الطبعة الثانية ، دار النهضة العربية، ١٩٧٣م.

د. محمد على أبو ريان:

الفلسفة ومباحثها ، دار المعارف ، الإسكندرية ١٩٦٨م.

د. عمد عمد قاسم:

كارل بوبر ونظرية المعرفة في ضوء المنهج العلمي، دار المعرفـــــة الجامعيـــة ، الإســـكندرية ٩٩٥م.

محمد لطفي جمعة:

تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب ، المكتبة العلمية ، بيروت ، بدون تاريخ .

د. محمد مفتاح:

التصوف والمحتمع في المغرب في القرن الثامن الهجري أطروحة ، كلية الآداب ، الرباط بـــدون تاريخ.

د. محمد يوسف موسى:

فلسفة الأخلاق في الإسلام وصلتها بالفلسفة اليونانية ، الطبعة الثالثة ، مؤسسة الخانجي ، القاهرة ١٩٦٣.

د. محمد يوسف موسى :

تاريخ الأخلاق ، دار الكتاب العربي ، القاهرة ١٩٥٣م.

محمود اليعقوبي :

الوجيز في الفلسفة ، المعهد التربوي الوطني ، الجزائر ١٩٨٠م.

د. محمود زیدان :

نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين ، دار النهضة العربية ، بسيروت ١٩٨٩ م.

د. محمود قاسم:

نظرية المعرفة عند ابن رشد ، مكتبة الأنجلو المصرية، بدون تاريخ .

نيقوماخوس الجاراسيني :

المدخل إلى علم العدد ، ترجمة ثابت بن قرة ، صححه ونشره الأب كونــــش الياســوعي ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ١٩٥٨ م.

ياقوت:

معجم الأدباء ، المجلد : ١١، ١٢، الطبعة الثالثة ، دار الفكر للطباعـــة والنشــر ، بـــيروت ١٩٨٠م.

رابعا : المعاجم والموسوعات ودوائر المعارف

١. المعجم الوسيط:

دار الدعوة ، ١٩٨٩ م.

٢. دائرة المعارف الإسلامية:

أصدرها بالإنجليزية والفرنسية والألمانية أئمة المستشرقين في العالم ، النسخة العربية، ترجمــــــة وتعليق د. محمد ثابت الفندي، إعداد إبراهيم خورشيد ، أحمد الشنشنتاوي ، د عبـــــد الحميــــد يونس ، الطبعة الأولى ، حـــ : ١، دار الشعب ، القاهرة ١٩٦٦م.

٣. موسوعة الفلسفة:

د. عبد الرحمن بدوي ـــ الطبعة الأولى ، جــ : ٢٠١، المؤسسة العربية للدراسات والنشـــر، بيروت ١٩٨٤ م.

الموسوعة الفلسفية المختصرة :

نقلها من الإنجليزية فؤاد كامل ، حلال العشري، عبد الرحمن الصادق ـــ مراجعة د . زكـــي نجيب محمود.

المسراجع الأجنبية

1. Assin palacios (M): Aben Hasam de Cordoba. Ysu historiacritica de les

ideas riligiosas, Five volume. Madrid 1927-1932.

2. Arnoldz (ROGER): Grammaire ET theologie chez ibn Hazm de Cordoba.

Essai sur la structure et les conditions de la pensee

Musulanane.

3. M.C. Hernandez: La filosofia Arabe - madrid 1963.

Historia De la filosofia, Tomo11.1957

4. Corbin (Henri): Histoira de la philosophie Islamique - Jalfinard 1964.

ترجمه إلى العربية نصير مروة ، وحسن قبيس ، راجعـــة

وقدم له موسى الصدر ، وعارف تامر، بيروت ١٩٦٦ م.

5. De Boer: History of philosophy in Islam, London 1933.

ترجمه إلى العربية د . محمد عبد الهادي أبو ريدة ، تحت

عنوان تاريخ الفلسفة في الإسلام ، مطبعة لجنـــة التــأليف

والترجمة القاهرة ١٩٣٨ .

6. R. Dozy :

de andalousie par les Almoravides

.(711-1110) Nouvelle edition Revue et muse a jour par

E.Levi-provencal-Tome11 - 1932.

7.Goldziher: Die Zahirten 1884, Transtated and Edited by Watf gong

Behn leiden 1971.

8. Majid Fakhry: A history of Islamic philosophy, second Edition,

longman London 1983.

Columbia University Press New York 1983.

ترجمه الى العربية د . كمال اليازجي ، بعنوان تـــاريخ

الفلسفة الإسلامية ، الجامعة الأمريكية الدار المتحدة للنشر، بيروت ١٩٧٤ .

9 . The New English
Bible .

Printed in Great Britain at The University
Press, Dxford, By David Stanford Printer
To The University.

الفهرس

isaan .	اللهوع المنافق				
٥			اء	توجه ودع	*
٧				الإهداء	*
4			بل	تقديم وتحل	*
۱۳				المقدمة	*
14	الباب الأول				
	حزم وموقفه من الفلسفة	ابن			
٧.	، حزم: مولده وأصله، ونشأته وعصره.	ابز	:	فصل الأول	ijı
44) ڠهيد .	1)			
74) مولده وأصله .	۲)			
44) نشأته وعصره .	۳)			
٥.) شيوخه وأساتذته وتلاميذه ومؤلفاته .	٤)			
٧٥) حدة الطبع في ابن حزم وأسبابها .	(۵			
٨٢	ية ابن حزم والتفكير الفلسفى	ظاهر	:	فصل الثاني	الا
٨٤	. غهيد (1)			
٨٥) دواعي ابن حزم لأن يكون ظاهرياً	Y)			
1) المنهج الظاهري في علوم الدين والمعرفة	4)			

1 4 4	(٤) المفاهيم الكبرى: الله ، النفس الإنسانية ،	
	العالم ، من منظور ابن حزم	
191	(a) نتائج الباب الأول	
192	الباب الثاني	
	ابن حزم وموقفه من المنطق	
197	: رؤية ابن حزم لمنطق أرسطو .	الفصل الأول
198	. عهید	
199	(٢) مكانة المنطق وأهميته في النسق الحزمي .	
4.1	(٣) مصادر ابن حزم في دراسته للمنطق.	
Y + £	(٤) دوافع ابن حزم لإعادة قراءة منطق أرسطو.	
411	 (٥) بعض الاعتراضات التي أخدت على ابن حزم 	
	في كتابه "التقريب"وتقييمها في ضوء تصــوره	
	لمنطق أرسطو.	
401	 رؤية ابن حزم في أصل اللغة وعلاقتها بالمنطق. 	الفصل الثاني
**.	. عهید	
44.	(٢) إشكالية أصل ومنشأ اللغة وموقـــف ابــن	
	حــزم منها.	
474	(٣) علاقة اللغة بالمنطق في النسق الحزمي.	
441	(٤) تصنيف العلوم ومراتبها لدى ابن حزم.	
797	(°) نتائج الباب الثاني.	

797	قف ابن حزم من الأخلاق.	مو		الباب الثالث:
Y 9 9	مُلسفة الأخلاقية لدى ابن حزم.	أسس الأ	:	الفصل الأول
**1	. عهيد	(1)		
4.1	الأخلاق الإسلامية وخصائصها.	(Y)		
۳.۸	التأثيرات اليونانيــــة في الفكـــر الأخلاقـــي	(٣)		
	الإسلامي.			
441	روافد التحليل الخلقي لدي ابن حزم.	(\$)		
***	غرض ابن حزم من دراسته للأخلاق.	(8)		
444	الخلقية الأساسية لدى ابن حزم.	الفضائل	:	الفصل الثايي
44 5	عهيد .	(1)		
44 \$	تعريف الفضيلة.	(Y)		
٧٤.	شروط الفضيلة الخلقية.	(Y)		
401	أصول الفضائل لدى ابن حزم.	(\$)		
401	نتائج الباب الثالث.	(0)		
70 A	خاتمة الدراسة.	*		
444	مصادر ومراجع الدراسة.	*		
441	المراجع الأجنبية.	*		

مخا الكتاب

يُلقي فيه مؤلفه الضوء على شخصية «ابن حزم» العالم المتمسك بعقيدته، المتحمس لمنهجه الظاهري ضد خصومه، المخلص لفكره دون تعصب، المؤمن بدور العقل في المعرفة لأن «مَن أبطل العقل فقد أبطل التوحيد؛ إذ لولا العقل لم يُعرف الله عز وجل».

إنه العالم المناصر للحرية في التفكير، المتميز بأسلوبه الجدلي في مناقشة معارضيه؛ فلا يؤول كالباطنية، ولا يقيس كالجنفية، ولا يكني ولا يروي، ولا يغمغم ؛ بل يمشي قُدُماً واضحاً صريحا، لا يحمّل اللفظ أكثر ممّا يطيق من معنى، ولا يدّعي دعوى إلا أرفقها بشاهدها، وأوردها عروي متسلسل الإسناد.



Cultural Foundation Publications

ابوظبي – الإمارات العربية المتحدة – ص.ب: ٢٣٨٠ – ماتف: ٢٠ ٢٣٠ ما ٢٠٠٢ Abu Dhabi - U.A.E. - P.O. Box 2380 - Tel. 6215300 Cultural Foundation Email nlibrary@ns1.cultural.org.ae http://www.cultural.org.ae

السعر 32 يحرضياً

خطوط الفنان محمد مندي التصنيم مصطفى عبد الجيد